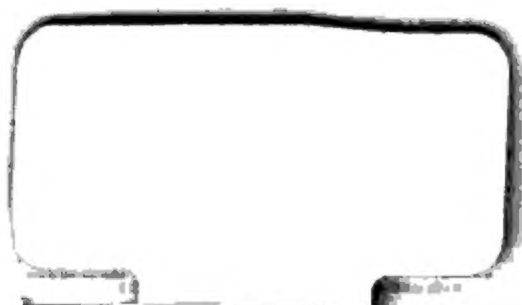
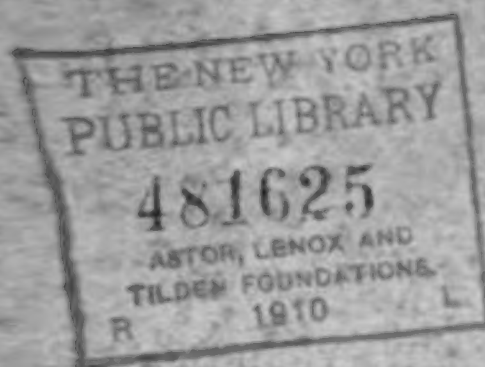
System der logik

Karl Alexander Reichlin-Meldegg (Freiherr von)





SYSTEM DER LOGIK

NEBST

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

ZUM GEBRAUCHE
BEI AKADEMISCHEN VORLESUNGEN UND
ZUM SELBSTUNTERRICHT

VON

DR. KARL ALEXANDER FREIHERRN v. REICHLIN-MELDEGG,

ÖFFENTLICHEM ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER
RUPRECHT-KARLS-HOCHSCHULE ZU HEIDELBERG.

ERSTE ABTHEILUNG,

WELCHE DIE EINLEITUNG ZUR PHILOSOPHIE ENTHÄLT.

WIEN 1870.
WILHELM BRAUMÜLLER
K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

EINLEITUNG

ZUR

PHILOSOPHIE

ZUM GEBRAUCHE
BEI AKADEMISCHEN VORLESUNGEN UND
ZUM SELBSTSTUDIUM

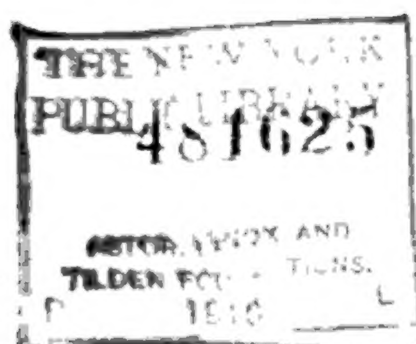
VON

DR. KARL ALEXANDER FREIHERRN v. REICHLIN-MELDEGG,

ÖFFENTLICHEM ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER
RUPRECHT-KARLS-HOCHSCHULE ZU HEIDELBERG.

WIEN 1870.
WILHELM BRAUMÜLLER
K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.




THE
PUBL
481625
ASTOR,
AND
TILDEN

VORWORT

Die Logik ist nicht, wie Hegel sagt, „die Darstellung Gottes, wie er vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist", sie ist nicht Metaphysik. Sie ist auch nicht, wie E. A. v. Schaden in seiner „positiven Logik" (Erlangen, 1841) will, „gegenüber der Phantasie ein Scheol, negatives Geisterreich, jene trübselige Asphodillwiese, vor welcher jede lebende Seele zurückbebt;" denn sie soll das Phantasieren nicht über das Denken stellen. Sie ist eben so wenig inhaltsleerer Formalismus, die Kunst, nach Vorschrift denken zu lernen, da das Denken über das Denken schon das Denken voraussetzt. Denken und Sein sind ihr weder absolut identisch, noch absolut entgegengesetzt. Sie ist innere Naturwissenschaft. Sie hat den Parallelismus der Existenz- und Denkformen, der Natur- und Denkgesetze nachzuweisen. Sie untersucht das Wesen, den Ursprung, die letzten Bestandtheile und Organe des Denkens und führt die Anwendung desselben auf den Stoff durch. Dieses kann aber nicht geschehen ohne eine Darstellung der seelischen Vorgänge überhaupt und des Erkennens insbesondere, da vorerst die Stellung des Denkens zu denselben klar gemacht werden muss. Darum geht dem analytischen und dialektischen Theile der Logik als Grund legender Theil der psychologische voraus. Die Logik ist der Theil eines Erkenntnissganzen, der Philosophie. Ohne eine propädeutische Anschauung des Ganzen ist die wissenschaftliche Behandlung des einzelnen Theiles nicht leicht auszuführen. Daher beschäftigt sich die erste Abtheilung der nachfolgenden Blätter mit der Einleitung in die Philosophie. Diese hat den Begriff, die Eintheilung, Object und Sphäre, Zweck und Aufgabe, Verhältniss zu den positiven Facultätswissenschaften und Entwickelungsgang



der Philosophie darzustellen. Der Verfasser, welcher keinem einzelnen philosophischen Systeme ausschliessend huldigt, war in der Kritik des Entwickelungsganges der Philosophie überall bemüht, auf die Vorzüge und Mängel der einzelnen philosophischen Ansichten hinzuweisen. Nicht die Philosophieen, sondern die Philosophie hält er für unsterblich. Zugleich setzte er sich den Zweck einer auch dem grösseren Publikum verständlichen Darstellung. In dem gegenwärtigen Augenblicke, wo eine nicht zu unterschätzende, einflussreiche Macht den Inhalt der Encyklika und des Syllabus und das Dogma der Unfehlbarkeit eines einzelnen Menschen zum Princip der religiösen, mit der philosophischen so nahe verwandten Erkenntniss zu erheben sucht und der Kampf mit einer den Staat bevormunden wollenden Hierarchie mit neuer Heftigkeit auszubrechen droht, scheint es dem Unterzeichneten geeignet, auch in seiner Weise auf die Grundlegung der Rechte des vernünftigen und vorurtheilslosen Denkens hinzuweisen, welche auf den ewigen und unveränderlichen und eben darum göttlichen Gesetzen der Vernunft beruhen.

Heidelberg, am 25. Januar 1870.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

INHALT

DER ERSTEN ABTHEILUNG.

EINLEITUNG ZUR PHILOSOPHIE.

§. 1. Einleitung.

Die Logik ist eine philosophische Wissenschaft. Sie ist ein Theil der Philosophie. Wir müssen zuerst das Ganze seinem Wesen nach erkennen, ehe wir den Theil genügend zu behandeln im Stande sind. Daher muss der Logik eine Einleitung zum Studium der Philosophie vorausgehen.

§. 2. Aufgabe der Einleitung.

Die Einleitung zur Philosophie umfasst 1) den **Begriff**, 2) die **Eintheilung**, 3) **Object und Sphäre**, 4) **Zweck und Aufgabe**, 5) **Verhältniss** dieser Wissenschaft zu den **übrigen akademischen Wissenschaften**, 6) ihre **Geschichte und Kritik im Umrisse**.

§. 3. Begriff der Philosophie.

Wir unterscheiden die Wort- und Sachbedeutung. Philosophie (*φιλοσοφία*) ist der Wortbedeutung nach ein Lieben, Suchen, Streben nach Weisheit. Ein Weiser (*σοφός*) ist im ursprünglichen Sinne des Wortes einer, der sich durch eine Kunst, eine körperliche oder geistige Geschicklichkeit auszeichnet. Geschickte Zimmermänner, Seefahrer, Tonkünstler, Köche werden von den Griechen Weise genannt. Nach und nach aber bezieht sich die Weisheit vorzugsweise auf geistige Bildung. Das Wort verdankt nach einer alten Sage der Bescheidenheit seinen Ursprung, da man nur Gott als weise erkennen wollte, nicht aber den Menschen. Der Pythagoreische Ursprung des Wortes ist unsicher. Der der Entstehung desselben zu Grunde liegende Gedanke ist sokratisch-platonisch. Das Wort herrscht als Kunstausdruck der Wissenschaft zuerst bei den Sokratikern, da es zur Bezeichnung ganz dem Geiste ihres Forschens entspricht. Die geistige Bildung, nach welcher die griechische Weisheit strebte, bezieht sich im engern Sinne auf das Sein an sich, Stoff, Form, Ursache und Zweck desselben.

Was ist nun uns Philosophie der Sache nach? Es sind zwei Merkmale, welche sie von andern Wissenschaften wesentlich unterscheiden, die Allgemeinheit und die Freiheit. Dieses deutet schon Aristoteles an. „Die Verwunderung war es,[1] welche die Menschen gleich anfangs, wie jetzt auch, zum Philosophiren trieb: sie wunderten sich zuerst über das ihnen zunächst aufstossende Befremdliche, gingen dann allmälig weiter und machten die bedeutenderen Erscheinungen zum Gegenstand fragenden Nachdenkens, z. B. die Wandlungen des Mondes, der Sonne, die Gestirne, die Entstehung des Alls. Fragen und sich wundern ist aber ein Gefühl des Nichtwissens. Aus diesem Grunde liebt der Philosoph wohl auch Sagen; denn die Sage besteht aus Wunderbarem. Hat man aber philosophirt, um der Unwissenheit zu entgehen, so ist klar, dass man um des Wissens willen dem Verständniss nachgejagt hat und nicht zu irgend einem gemeinen Bedarf. Auch die Geschichte legt Zeugniss hiefür ab: denn erst, als alles Nothwendige und zu erhöhtem Lebensgenuss Dienliche vorhanden war, begann man, wissenschaftliche Einsicht solcher Art zu suchen. Es ist also klar, dass wir sie nicht zu einem anderweitigen Gebrauche suchen, sondern, wie wir denjenigen einen freien Menschen nennen, der seinetwegen da ist und nicht eines andern wegen, so ist auch diese die einzig freie unter den Wissenschaften; denn sie allein ist um ihrer selbst willen da“.[2] Der Gedankengang ist dieser. Zuerst kommt das Staunen, dann das Nichtwissen, hierauf das Fliehen des Nichtwissens, endlich das Streben nach dem Wissen. Das Wissen kann sich auf Alles, worüber man staunt, beziehen. Hierin liegt das Allgemeine, das Alles Umfassende im Begriffe der Philosophie.[3] Das Wissen ist dem Philosophen kein Mittel zu einem Zwecke; es ist sich selbst Zweck und darum, weil von keinem Andern abhängig, frei. Cicero spricht diesen allgemeinen Charakter der Philosophie aus, wenn nach ihm jede Kenntniss der besten Dinge und Uebung in ihnen Philosophie genannt worden ist.[4] Schon in dem Charakter der Allgemeinheit liegt es, dass die Philosophie alle Denkstoffe umfasst, und dass man demnach über Alles philosophiren kann.

Was thut man aber, wenn man über irgend etwas philosophirt?

---

[1] Aristotel. Metaphys. I, 2, 15—19. Schwegler'sche Uebersetzung.

[2] *Αὔτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν.* Aristoteles a. a. O. 19.

[3] Aristotel. Metaphys. I, 2, 7: „Von den aufgezählten Merkmalen des Weisen nun muss das erste, das Alleswissen (*τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι*) namentlich auf denjenigen zutreffen, der am meisten die Wissenschaft des Allgemeinen hat: denn dieser weiss in gewisser Art auch das unter dem Allgemeinen begriffene Einzelne.“

[4] Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio.

Man denkt und sucht durch das Denken über den Gegenstand drei Fragen zu beantworten: 1) Was ist das, womit ich mich beschäftige? 2) Woher kommt das, was ich als Gegenstand einer Untersuchung vor mir habe? 3) Wie verhält es sich zu allen andern Gegenständen? Die erste Frage bezieht sich auf das Wesen, die zweite auf den Ursprung, die dritte auf das Verhältniss des Objectes. Philosophiren heisst denken über Wesen, Ursprung und Verhältniss des Denkstoffes. Die Philosophie bemächtigt sich daher jeder Wissenschaft, wie des Lebens. Als Philosophie des theologischen Stoffes ist sie Religionsphilosophie, des juristischen Rechtsphilosophie oder Naturrecht, des medicinischen Naturphilosophie. Es giebt eben so eine Philosophie der Sprache, Geschichte, des Staates, der Mathematik, ja selbst eine Lebensphilosophie. Die Allgemeinheit hat auf die Form und den Stoff ihre Beziehung. Auf die Form des Stoffes bezogen ist Philosophie allgemeine Methodik, d. i. die Wissenschaft, welche zum Richtigdenken über Wesen, Ursprung und Verhältniss des Denkstoffes anleitet, die Wissenschaft von der Construction der Wissenschaft, oder, wie sie J. G. Fichte nannte, Wissenschaftslehre. Gegenüber dem Stoffe hat sie eine negative und positive Beziehung. Der negativen Beziehung nach ist sie allgemeine Kritik der positiven Wissenschaften, d. i. die Wissenschaft, welche die leitende und prüfende Idee oder Vollkommenheitsvorstellung der Vernunft dem positiven oder geschichtlichen, auf das Princip der Auctorität gestützten Stoffe gegenüberstellt. Der positiven Beziehung zum Stoffe nach ist sie die alle Denkstoffe umfassende Wissenschaft, d. i. die Wissenschaft vom All, d. h. von allen äussern und innern Erscheinungen nach Wesen, Ursprung und Verhältnissen. Goethe bezeichnet dieses allumfassende Streben der Philosophie mit den Worten Fausts:

„Dass ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen
Und thu' nicht mehr in Worten kramen".

§. 4. Eintheilung der Philosophie und Encyklopädie der Wissenschaften.

Die Philosophie kann nur nach dem Gegenstande abgetheilt werden, auf welchen sie sich bezieht. Dieser Gegenstand ist der Inbegriff aller äussern und innern Erscheinungen oder das All. Das All kann man dem Raume und der Zeit nach nur unbeschränkt denken. Es ist dem Raume nach unbegrenzt, weil es der Inbegriff von Allem ist, was ist und was gedacht wird. Würde es begrenzt gedacht, so müsste es mit einer Grenze irgendwo aufhören zu sein, weil jenseits der Grenze das Andere seiner selbst sein müsste. Dieses Andere könnte nun nur

entweder Etwas oder Nichts sein. Etwas aber gehört zum All, weil dieses der Inbegriff von allem Etwas ist. Nichts ist das Nichtseiende; das Nichtseiende ist aber nicht und kann darum auch nicht ausserhalb des Alls sein. Das All ist also dem Raume nach unbegrenzt. Aber auch der Zeit nach kann es nur unbeschränkt gedacht werden. Aus Nichts wird Nichts; darum ist das All nicht aus Nichts geworden; aber auch aus Etwas ist es nicht geworden, weil ja jedes Etwas schon zum All gehört. Was Etwas ist, kann nicht zu Nichtetwas oder Nichts werdend gedacht werden. Das All ist daher nicht nur anfangslos, sondern auch endlos.[1] Raum und Zeit sind weder Dinge noch Eigenschaften der Dinge, sondern Verhältnisse, unter denen die Dinge sind. Raum ist das Neben-, Zeit das Nacheinandersein der Dinge. Sie setzen also beide ein Sein voraus. Neben- und Nacheinander des Seins ist nicht ohne Vielheit und Gestaltbarkeit des Seins denkbar. Das Sein im Nebeneinander ist die Vielheit, das Sein im Nacheinander ist das Werden. Das Werden hat zwei Momente, Entstehen und Vergehen. Das Entstehen ist nicht, wie Hegel sagt, ein Bewegen von Nichts zu Etwas, noch das Vergehen ein Zurückbewegen von Etwas zu Nichts; beide sind ein Uebergehen von einem Sein in ein anderes Sein, Gestaltung oder Metamorphose des Seins. Ist die Vielheit das Sein im Nebeneinander, so ist in der Vielheit eine Einheit, diese Einheit ist eben das Sein; es ist in ihr aber auch ein Unterschied, dieser Unterschied ist das Nebeneinander im Sein oder die Vielheit. Ist das Werden das Nacheinander des Seins, das Uebergehen von einem Sein in ein anderes, so ist auch damit der Unterschied, die Vielheit gesetzt. Neben- und Nacheinander ist ohne Sein undenkbar, weil wir von Neben- und Nacheinander sagen und sagen müssen, dass es ist. Das Sein ist also die Voraussetzung des Neben- und Nacheinander. Es ist die Voraussetzung der Vielheit und des Werdens, die Bedingung, ohne welche weder von einem Neben- noch Nacheinander, weder von einer Vielheit, noch einem Werden die Rede sein kann, der letzte Grund derselben. Das Sein ist die Einheit, das sich selbst Gleiche, Unveränderliche. Das Sein liegt also

---

[1] Kant findet in dieser Anschauung eine Antinomie der reinen Vernunft oder den ersten Widerstreit der kosmologischen Idee. Die Thesis lautet: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.“ Die Antithesis: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich.“ Nur diese Antithese ist richtig, die These nicht. Der scheinbare Widerspruch liegt darin, dass die These von der das Einzelne erkennenden Sinnlichkeit, die Antithese von der das Ganze zum Objecte machenden, denkenden Vernunft aufgestellt wird. Kritik der reinen Vernunft. 7. Aufl. S. 328 u. 329.

dem Werden, die Einheit der Vielheit, das Unveränderliche dem Wechsel zu Grunde. Das Allem zu Grunde Liegende ist das Allbewirkende, das Allthätige, das Allgestaltende, die Allkraft, Gott. Gott ist die innere lebendige Einheit des Alls. Die Welt ist die anfangs- und endlose und räumlich unbegrenzte Vielheit des Alls. Die Vielheit ist der Unterschied. Mit dem Unterschiede wird die Bestimmtheit oder Begrenztheit des Seins, also das Einzelsein, die Einzelheit gesetzt. Auch die Einzelheit ist eine Vielheit, aber eine solche, welche von einer andern Vielheit durch die Bestimmtheit oder Grenze verschieden ist. Eine bestimmte oder begrenzte Vielheit, die vermöge einer Grenze oder Bestimmtheit für sich ist, eine einheitliche, begrenzte, oder bestimmte Vielheit in der Einheit ist Einzelheit. Das All ist eine unendliche, aus unendlich vielen Einzelheiten bestehende Vielheit in der Einheit. Die Bestimmung der Einzelheit ist, sich durch die Grenze oder Bestimmtheit des Seins von andern begrenzten oder bestimmten Vielheiten in der Einheit oder von anderen Einzelheiten zu unterscheiden, und sich darum von der unendlichen Vielheit (Welt) loszutrennen, ihr entgegenzusetzen. Die Einzelheit steht darum um so höher, je mehr ihre Bestimmtheit hervortritt, je mehr sie sich von der Welt trennt, und ihr entgegensetzt. Dies geschieht am meisten im Einzelbewusstsein. Das Einzelbewusstsein ist die sich der Welt mit Freiheit entgegensetzende oder entgegendenkende, mit Freiheit sich von der Welt unterscheidende Einzelheit, die menschliche Persönlicheit. Der Mensch ist die höchste Entwickelung der Einzelheit. Das Object der Philosophie ist das All. Dieses All kann aufgefasst werden als ein dreifaches Object: 1. als Einheit (Gott), 2. als Vielheit (Welt), 3. als Einzelheit (in höchster Entwickelung Mensch).

Nach diesem dreifachen Objecte zerfällt die Philosophie in drei Theile: 1. die Lehre von der Einheit (Gott), Metaphysik, 2. die Lehre von der Vielheit (Welt), Kosmologie, 3. die Lehre von der Einzelheit (Mensch), Anthropologie. Die letztere umfasst den ganzen Menschen in seinem Sein und Werden. Dieses hat einen doppelten Charakter, den leiblichen der Nothwendigkeit, den geistigen der Freiheit. Das Leben des Leibes stellt die Somatologie (Körperlehre), das des Geistes die Psychologie, Pneumatologie (Seelen-, Geisteswissenschaft) dar. Das Leben der Seele in ihrer Entwickelung zum Geiste hat eine dreifache Richtung: das Erkennen, welches durch das Denken gewonnen wird, das Fühlen und Begehren. Der Gegenstand des Erkennens ist das Wahre, des Fühlens das Schöne, des Begehrens das Gute. Nach diesen drei Richtungen und ihren Gegenständen zerfällt die Geisteswissenschaft (Psychologie, Pneumatologie) in drei Hauptwissenschaften: 1) die Logik (Wissenschaft von dem durch das

Denken gewonnenen Erkennen und seinem Gegenstande, dem Wahren), 2) Aesthetik (Wissenschaft vom Gefühle, seinem Gegenstande, dem Schönen und seiner Darstellung durch die Kunst), 3) Ethik (Wissenschaft vom Begehren und seinem Gegenstande, dem Guten). Unser Sollen dem Guten gegenüber ist die Pflicht. Die Pflicht setzt aber das Recht voraus. Vom ursprünglichen, im Wesen des Menschen begründeten Rechte handelt das Naturrecht, Vernunftrecht oder die Rechtsphilosophie. Das Recht findet seine Vollendung in der Pflicht, die Jurisprudenz in der Ethik. Sie ergänzen sich beide und beziehen sich beide auf den Willen und das dadurch bestimmte Handeln. Die Darstellung dieser Wissenschaften in ihrem innern Zusammenhange ist die Encyklopädie, die allmälige Entwickelung der philosophischen Wissenschaften in der Gestalt von bestimmten, in einem innern Zusammenhange stehenden Systemen die Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie ist die Wissenschaft von der Construction der Wissenschaften, sie stellt die obersten Grundsätze für jede Wissenschaft auf, sie fasst alle Denkstoffe zusammen und bemächtigt sich jedes Denkstoffes. Darum müssen auch alle akademischen Wissenschaften zuletzt von der Philosophie als ihrer gemeinsamen Mutter abgeleitet werden. Wir verbinden deshalb mit der Eintheilung der Philosophie die Ableitung sämmtlicher Wissenschaften aus der Philosophie oder ihre encyklopädische Uebersicht.

Nach der Dreitheilung der Philosophie in Metaphysik, Kosmologie, Anthropologie ist die Wurzel der sämmtlichen akademischen Wissenschaften eine dreifache, eine metaphysische, kosmologische und anthropologische.

Machen wir den Anfang mit der Ableitung aus der metaphysischen Wurzel der Philosophie. Die Theologie hat, wie die Metaphysik, denselben Gegenstand, das Wesen Gottes und sein Verhältniss zur Welt und zum Menschen. Die theologischen Wissenschaften finden darum in der Metaphysik ihre Begründung. Nur in Hinsicht auf die Quelle, aus welcher beide schöpfen, sind sie verschieden. Die Quelle der Metaphysik ist einzig und allein die Vernunft, frei von jeder äussern Auctorität; die Quelle der Theologie dagegen ist ein geschichtlich gegebener Glaube, für unsere Theologie der christliche Glaube. Allein die Theologie ist Wissenschaft, sie will den geschichtlich gegebenen Glauben zur Wissenschaft erheben. Dieses kann sie nur durch das Organ der Vernunft, also durch metaphysische Begründung. Sie kann sich mit dem blossen Glauben nicht begnügen; sonst wird sie ein gelehrter Katechismus. Zweifelscheu, Wortmacherei und blinder Auctoritätsglaube sind die Todfeinde jeder wissenschaftlichen Theologie. Sie ist eine auf den christlichen Glauben angewandte Me-

taphysik. Stoff ist ihr das von dem Religionsstifter Kundgegebene oder Geoffenbarte. Da ein geschichtlicher Glaube ihre Quelle ist, so wird man die Quellen des Glaubens und das aus den Quellen Geschöpfte unterscheiden. Mit den Quellen beschäftigen sich die theologischen Quellenwissenschaften oder die biblischen Wissenschaften, mit dem aus den Quellen Geschöpften die so genannten theologischen Offenbarungswissenschaften.

Die theologischen Quellenwissenschaften behandeln die Bibel als die Quelle des Christenthums. Die Erforschung der Bibel kann allein durch Kritik eine Wissenschaft der Bibel werden. Diese umfasst naturgemäss:

1) die wissenschaftliche Untersuchung über die Theile, den Inhalt, den Ursprung, die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Bibel (biblische Isagogik oder Einleitungswissenschaft in das alte und neue Testament), 2) Entwicklung der Sprache, in welcher die Bibel geschrieben ist, biblische Glossologie, Lehre von der hebräischen Sprache, dem hebraisirend Griechischen und den semitischen Dialekten als Grammatik und Lexikographie), 3) Leben der alten Völker, unter denen die Bibel entstand (biblische Archäologie oder Alterthumskunde, sowohl öffentliche [politische und religiöse], als häusliche), 4) die vernünftigen, auf den geschichtlich-sprachlichen Boden gebauten Grundsätze der Auslegung der heiligen Schrift (biblische Hermeneutik oder Auslegungskunst), endlich 5) die wirkliche Erklärung des objectiven Sinnes der heiligen Urkunden (Exegese oder Auslegung der einzelnen Theile des alten und neuen Testaments). Die letztere ist wieder entweder gelehrt oder populär und beide entweder statarisch oder cursorisch. Das aus den Quellen (der Bibel) Geschöpfte bezieht sich nun auf den menschlichen Geist, und zwar entweder auf das Erkennen oder auf das Wollen und seine Aeusserung, das Handeln, oder auf die Vermittlung beider.

Nach dieser dreifachen Beziehung ist die Offenbarungswissenschaft entweder 1) Dogmatik (Glaubenswissenschaft, welche das dem Erkennen als die Wahrheit des Christenthums Geltende behandelt), oder 2) Moral (die sich auf den Willen und das Handeln bezieht und das Sittlich-Gute des Christenthums darstellt), oder 3) Pastoral (praktische Theologie, Wissenschaft der christlichen Seelsorge), welche Dogmatik und Moral im Volke vermittelt, auf eine verständige Dogmatik oder ein christliches Erkennen eine tüchtige Moral oder ein rein christliches Handeln als dessen Offenbarung zu bauen versucht). Diese Vermittlung der Dogmatik und Moral in der Seelsorge geschieht auf dreifachem Wege: 1) durch Unterricht der Jugend (Katechetik), 2) der Erwachsenen, des eigentlichen Volkes (Homiletik), 3) vernünftige

Leitung und Entwickelung des Gottesdienstes (Liturgik). Die christliche Religion wird durch die christliche Kirche ins Leben gerufen und im Leben erhalten. Die Theologie muss darum auch die Kirche zum Gegenstande der wissenschaftlichen Untersuchung erheben. Die Kirche hat, wie jedes Ding, einen doppelten Zustand, einen Zustand des Werdens in der Zeit und des Daseins im Raume. Jenen behandelt die Kirchengeschichte, diesen das Kirchenrecht.

Alle diese Wissenschaften haben ihre letzte Grundlage in der Metaphysik, sie werden nur durch metaphysische und methodologisch-kritische Behandlung wirkliche, ihren Erkenntnisszweck erreichende Wissenschaften.

Auch aus der zweiten Wurzel der Philosophie, der Kosmologie oder Weltwissenschaft, werden gleicher Weise akademische Wissenschaften hergeleitet. Die Welt ist der Inbegriff aller Dinge. Man unterscheidet aber in der Weltwissenschaft die allgemeinen Formen der Dinge und die Dinge selbst. Diese allgemeinen Formen der Dinge sind Raum und Zeit. Sie sind keine Dinge; denn, wenn man die Dinge hinwegnimmt, nimmt man mit ihnen auch ihr Neben- und Nacheinander hinweg, sie sind weder blos subjective noch blos objective, sondern ob- und subjective Verhältnisse der Dinge, weil sich uns mit den Dingen dieses Verhältniss von Aussen aufnöthigt und auch zugleich mit dem Fühlen unserer innern Zustände gegeben ist. Die Mathematik bezieht sich auf die Formen der Dinge, auf die Zeit und den Raum, abgesehen von den Dingen selbst; sie ist also die formelle Wissenschaft der Kosmologie, sie ist die auf die allgemeinen Verhältnisse oder Formen der Welt sich beziehende Philosophie. Die Dinge selbst sind, wie die Formen der Dinge, Gegenstand der Kosmologie. Sie haben einen doppelten Zustand, des Daseins im Raume, des Werdens oder der Entwickelung in der Zeit. Mit jenem beschäftigt sich die Naturwissenschaft, mit diesem die Geschichte im weitesten Sinne des Wortes. Alle diese Wissenschaften wurzeln in der Kosmologie; sie gründen sich auf das Wesen und die Gesetze der Welt und ihrer Erscheinungen.

Die Mathematik ist die Wissenschaft von der Construction der Grössen in Raum und Zeit. Die Grösse in der Zeit ist die Zahl, die Grösse im Raume der Punkt. Aus dem Punkte wird die Linie und durch verschiedene Richtungen die Fläche, Figur, der Körper construirt. Das allgemeine Zeichen für die Grösse ist der Buchstabe. Die Wissenschaft von der Construction der Grössen in Raum und Zeit, abgesehen von einer Anwendung auf die Naturgesetze und die Werke der Menschenhand, ist reine Mathematik. Sie construirt die Grössen in der Zeit als Arithmetik, im Raume als Geometrie, in Raum und Zeit zu-

gleich als Trigonometrie, die allgemeinen Zeichen für die Grössen als Algebra; sie trägt ihre Grundsätze hinüber auf die Gesetze der Natur und die Werke der Menschenhand als angewandte Mathematik. Die Gesetze der Natur sind die Gesetze der Schwere und des Lichtes; jene ist entweder terrestrische oder solarische Schwere. Auf die terrestrische Schwere wendet die Mathematik ihre Grundsätze an bei den festen Körpern als Statik, Mechanik, bei den tropfbar flüssigen Körpern als Hydrostatik, Hydraulik, bei elastisch flüssigen als Aërometrie, als Lehre von den Dampfmæschinen; auf die solarische Schwere als mathematische Geographie, Astronomie, Chronologie, Gnomonik; auf das Licht als Optik und zwar Optik im engern Sinne, Dioptrik, Katoptrik, Perspectivik. Auf die Werke der Menschenhand wendet sie ihre Grundsätze an in den architektonischen Wissenschaften, der bürgerlichen und Kriegsbaukunst, der Fortification, militärischen Taktik, See- und Flussbau, Eisenbahntechnik und Hochbaukunst. Was sich auf die Formen, Gesetze und künstlichen Veränderungen in den Erscheinungen der Welt stützt, kann seine wissenschaftliche Begründung nur durch die Weltwissenschaft oder Kosmologie erhalten; ja, ist in der That nur eine sich auf einen bestimmten Gegenstand beziehende Kosmologie.

Bezieht sich die Mathematik auf den formellen Theil der Kosmologie, so haben die Naturwissenschaften und die geschichtlichen Wissenschaften ihre Beziehung auf den materiellen Theil derselben, jene auf die Dinge im Dasein, diese im weitesten Sinne auf die Dinge im Werden. Folgende Erfordernisse gehören zu einem tüchtigen Naturforscher: 1) Gesundheit und möglichste Uebung der Sinne, 2) Gesundheit des ganzen körperlichen und geistigen Organismus, 3) Tüchtigkeit des Reflexionsvermögens, 4) die Summe aller zur Beobachtung nöthigen Kenntnisse, 5) die zur richtigen Beobachtung nothwendige Stellung des Gegenstandes, 6) Anwendung der nöthigen Instrumente und genaue Kenntniss ihrer mechanischen Construction, 7) Aufmerksamkeit, 8) Allseitigkeit, 9) Unparteilichkeit, 10) Verwandeln der zufälligen Wahrnehmung in eine absichtliche oder in eine Beobachtung, 11) Verwandeln der Beobachtung in einen Versuch oder der absichtlichen Wahrnehmung eines natürlichen Gegenstandes in eine solche des künstlich veränderten Zustandes, 12) Vergleichen der eigenen Beobachtung und des eigenen Versuches mit fremden, 13) ein dauerhaftes Gedächtniss, 14) vorsichtiges Trennen der Hypothese und der Thatsache in der eigenen und fremden Beobachtung, im eigenen und fremden Versuche.

Die Naturwissenschaft ist entweder eine allgemeine oder besondere; jene umfasst alle Körper, diese nur die Körper unseres

Erdballes. Die Natur ist ein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen. Die Ursachen behandelt vorzugsweise die Chemie, die Wirkungen die Physik, die beiden sich nothwendig ergänzenden Theile der allgemeinen Naturwissenschaft. Man unterscheidet theoretische und Experimentalchemie. Beide sind entweder organisch oder unorganisch. Die Chemie ist ferner je nach der Anwendung auf den Stoff technologisch, physiologisch, medicinisch, pharmaceutisch, toxikologisch u. s. w. Auch die Physik ist entweder theoretische oder experimentale und beide sind entweder allgemeine oder besondere Physik. Die besondere Naturwissenschaft behandelt 1) den Erdkörper (Geologie und Geognosie), 2) die ältesten Producte des Erdkörpers in der ursprünglichen unorganischen Formation, sowie im ursprünglichen Pflanzen- und Thiergebiete (Paläontologie), 3) die unorganischen Körper oder Mineralien (Oryktognosie, Mineralogie) nach ihren mathematischen, chemischen, physikalischen und topographischen Merkmalen, 4) die Lehre von den Organismen, den lebendigen oder lebensfähigen Körpern (Biologie, Organologie). Die Lebens- oder Organismenlehre umfasst 1) Die Organismen ohne Empfindung und willkürliche Bewegung (Pflanzen oder Gewächse) als Pflanzenkunde (Phytologie, Botanik) und die Organismen mit Empfindung und willkürlicher Bewegung als Thierkunde (Zoologie) nach der Stufenentwicklung der Einzelwesen (Classification), nach den einzelnen Organen oder Theilen (Anatomie oder Zergliederung) und nach dem Processe ihres Lebens (Physiologie oder Lebenslehre). Bei den Pflanzen ist die Entwickelung der Zeugungstheile, bei den Thieren die Entwickelung der Nerven von entscheidender Bedeutung. Die geistige Thätigkeit des Thieres richtet sich nach dem Grade des Ueberwiegens der Gehirnthätigkeit über die übrige Nerventhätigkeit. Fassen wir die so genannten drei Reiche der Mineralien, Pflanzen und Thiere zusammen, so erhalten wir die Wissenschaft, welche man allgemein Naturgeschichte nennt. Die höchste Entwickelung der Thierwelt ist der Mensch. Er ist der Gegenstand der Medicin, welche die Spitze in der Pyramide der Naturwissenschaften bildet, da sie auf ihrer breiten Grundlage erbaut ist.

Die Medicin ist die Wissenschaft von der Darstellung des menschlichen Organismus, von seinen Störungen und der Aufhebung derselben. Sie hat demnach als Wissenschaft vier Hauptgesichtspunkte: 1) Darstellung des menschlichen Organismus durch Zerlegung in seine Theile und im lebendigen Gesammtverbande (Anatomie und Physiologie). Erstere ist allgemeine und besondere, und zwar nach der Anwendung pathologische, thierische, menschliche, vergleichende nach den Organen Osteologie, Neurologie, Muskellehre, Bänderlehre,

Sinnenlehre, Lehre von den Geschlechtstheilen, Aderlehre u. s. w.; letztere (die Physiologie) allgemeine und besondere, theoretische und experimentelle, nach der Anwendung chemische, thierische, pflanzliche u. s. w. Anschauung und Präparation sind die Hauptquellen und wichtiger, als alle Beschreibungen, welche, da sie sich auf Vorstellungen oder Bilder von Einzelwesen beziehen, freilich sehr ungenügend, an die Stelle der sehr unzureichenden Definitionen treten müssen); 2) Störung (allgemeine Pathologie und specielle Nosologie, chirurgische Pathologie und Nosologie), 3) Mittel gegen die Störung (Arzneimittellehre oder scientia materiae medicae, die Arzneimittelbereitung und Arzneimittel-Erkenntniss [Pharmakologie und Pharmakognosie], die Lehre von den letzten Bestandtheilen der Arzneien [pharmaceutische Chemie], 4) Anwendung der Mittel (allgemeine und specielle innere Therapie, Chirurgie, obstetricische Kunst). In wiefern die Medicin mit dem Staatszwecke in Berührung tritt, ist sie Facultätswissenschaft; denn es kann dem Staate nicht gleichgültig sein, ob er aus gesunden oder kranken Gliedern besteht. Die mit dem Staatszwecke in Berührung tretende Medicin ist Staatsarzneikunde. Sie umfasst 1) medicinische Polizei (Beaufsichtigung lebloser Gegenstände, der Nahrungsmittel, Gifte, der Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt zum Zwecke der Gesundheit), 2) gerichtliche Arzneikunde (Ermittlung des Thatbestandes bei begangenen Verbrechen). Auf die Thiere angewendet ist die Medicin Thierarzneikunde (Veterinärwissenschaft). Sie stützt sich als Heilkunde auf thierische Anatomie, Physiologie, Pathologie, Nosologie und Arzneimittellehre.

Die Naturwissenschaften behandeln die Welt zunächst nach der Seite ihrer Erscheinung im Raume, die Dinge im Dasein. Die Dinge in der Natur bilden aber eine stufenweise Entwickelung, ein in einander Greifen der Erscheinung als Ursache und Wirkung, ein Ganzes, wie sie die Kosmologie darstellt. Die Naturwissenschaft ist darum die auf die Dinge im Dasein angewandte Kosmologie und findet in dieser ihre Grundlage.

Die Dinge im Zustande des Werdens, in der Zeit behandelt die Geschichte im weitesten Sinne des Wortes; sie umfasst daher die andere Seite der Welt, und wurzelt in gleicher Weise in der Kosmologie. In wiefern die Geschichte das Werden oder die Entwickelung der anorganischen Körper und der pflanzlichen und thierischen Organismen umfasst, dringt sie als Naturgeschichte erst recht in das durch die Naturwissenschaft nur vermittelst vorübergehender Einzelbetrachtung erfasste Wesen oder die Natur der Dinge. Die Naturwissenschaft findet darum erst durch die Naturgeschichte ihre Vollendung, da man

nämlich nicht nur erfährt, was das Ding jetzt ist, sondern auch, wie es das, was es zuletzt ist, wurde und was es noch weiter wird. Das aber wurzelt Alles auf der Grundlage der Kosmologie oder Weltwissenschaft und zwar auf dem materiellen Theile derselben.

Wenn wir Geschichte im engern oder eigentlichen Sinne meinen, müssen wir den Kreis der Wissenschaft enger ziehen. Nicht die Nothwendigkeit, sondern nur die Freiheit, nicht das Thier oder die Pflanze oder der Stein, sondern der Mensch allein hat eine Geschichte. Ja, nicht einmal Alles am und vom Menschen gehört zu seiner Geschichte, nicht das Leibliche und Nothwendige, sondern nur das Geistige und Freie. Geschichte im engern oder eigentlichen Sinne ist der Inbegriff aller idealen oder geistigen Entwickelungen der Menschheit, wie sich dieselben in Thaten offenbaren und in einem Causalnexus darstellen. Nach dem Stammbegriffe der Quantität (Allheit, Vielheit und Einheit) wird allgemeine Geschichte oder Weltgeschichte (pleonastisch allgemeine Weltgeschichte), Sondergeschichte (historia particularis oder specialis im Gegensatze zur universalis) und Einzelgeschichte (Monographie, historia singularis) unterschieden. Die erste umfasst alle merkwürdigen Entwickelungen der Menschheit in Staat, Kirche, Religion, Kunst, Wissenschaft, Sitte und socialem Leben, die Entwickelung aller Völker in allen Räumen und Zeiten. Es ist die Idee der freien Humanität, die in den Völkern als den länger dauernden Durchgangs- oder Entwickelungsmomenten der Menschheit zu Tage tritt und zu immer reinerem Bewusstsein in allen Richtungen des Lebens kommt. Die zweite, die Sondergeschichte, hat zum Gegenstande die Vielheit der Entwickelungen. Die Vielheit ist Allheit, gebunden durch den Raum, die Zeit und den Gegenstand. Sie stellt alle Entwickelungen dar, aber nur in wiefern sie in einen gewissen Raum fallen, z. B. Geschichte Englands von Macaulay, Griechenlands von Groote, oder alle Entwickelungen aber nur eines bestimmten Zeitraums, z. B. die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts von Gervinus, alle Entwickelungen aber nur in Betreff eines bestimmten Gegenstandes, z. B. Kirchengeschichte von Gieseler. Die dritte, Einzelgeschichte, stellt die Entwickelung einer Einzelheit dar, z. B. Biographien, Städtegeschichten. Aus tüchtigen Monographien gehen tüchtige Sondergeschichten und aus diesen eine tüchtige Universalgeschichte hervor. Die allgemeine Geschichte ist die Gesammtgeschichte der Menschheit. Sie zerfällt in Geschichte des Alterthums, des Mittelalters, der Neuzeit. Im Alterthum ist vorherrschend die Naturmacht in höchster Entwickelung als Schönheit, Kraft und Weisheit der menschlichen Natur, das Einzelne geht unter im Allgemeinen des Staates. Im Mittelalter ist statt der objectiven, auf die Natur der Dinge gehenden Richtung die subjective vorherrschend, welche den Geist von der Natur

trennt und ihr feindlich gegenüber stellt. An die Stelle des Staates tritt die Kirche, in welcher jener aufgeht. In der Neuzeit herrscht Emancipation von der einseitigen Macht der Kirche durch die Reformation und von der einseitigen Macht des Staates durch die Revolution und Constitution. Das Recht und die Freiheit des Individuums kommen zur Entwickelung. Die Gegensätze des Subjectiven und Objectiven, einer abstracten Natur und eines abstracten Geistes finden in der freien einheitlichen Entwickelung des menschlichen Bewusstseins ihre Vermittelung und Versöhnung. Der Process des Alterthums hat seine Periode des Anfangs oder der Entwickelung bis Cyrus (550 v. Chr.), der Kindheit (Phantasie, Sinnlichkeit, Symbol, Priesterschaft, Soldatesca, Eroberungsstaat); Blüthe bis Cäsar Octavianus (29 v. Chr.- 14 n. Chr. Griechenlands Idealität in Wissenschaft, Kunst und politischer Freiheit, Roms Realität in der Religion des Nutzens, dem Welt-erobernden und Alles centralisirenden Staate, höchste Entwickelung in Griechenland und Rom) und eine Periode des Untergangs bis zur Eroberung des weströmischen Kaiserreichs durch die Heruler (Religion und Staat durch Un- und Aberglauben und Despotie untergraben, Gegensatz im rohen, aber kräftigen Barbarenthum, der Völkerwanderung, in dem Bildungsmittel der Weltreligion des Christenthums in Verbindung mit den Ueberresten der classischen Cultur). Das Mittelalter geht auf dem Boden des besiegten classischen Alterthums aus den Elementen des Germanen- und Christenthums hervor. Im Orient spielt der Mohammedanismus die Hauptrolle. Neben den germanischen Völkern haben auch die romanischen Völker eine Hauptstellung, späterhin auch die slavischen, welche anfangs noch im Hintergrunde stehen. Das Mittelalter hat seine Entwickelungszeit bis auf Karl den Grossen (769—814), seinen Fortbestand bis zu Ende der Kreuzzüge (Lehenwesen, geistliches und weltliches Ritterthum, Minne, Kirchenwesen, Scholastik und Mystik), Abnahme und Uebergang zur Neuzeit bis auf Luthers Reformation (1517). Auch die Neuzeit hat ihre Entwickelungszeit bis zum westphälischen Frieden (1648), Fortbestand bis zur ersten französischen Revolution (1789), Auflösung und neue politisch und kirchlich freie Entwickelung von der ersten französischen Revolution beginnend. Mit der Geschichte ist die Historie nicht zu verwechseln. Sie ist die Darstellung der Geschichte durch Zeichen (*ἱστορία* das Beschauen, die Erzählung einer Sache, *ἵστωρ*, der Zeuge oder Schiedsrichter). Sie verhält sich zur Geschichte, wie die Darstellung zum Originale. Es gab eine Geschichte, ehe es eine Historie gab; denn es geschahen schon Dinge, ehe man sie aufzeichnete. Der Zweck der Historie ist die ganze und vollkommene geschichtliche Wahrheit. Historiomathie und Historiographie beziehen sich auf die historische Methode, sie behandeln die Grundsätze,

nach denen Geschichte gelernt und geschrieben wird. Wir unterscheiden die historischen Hülfswissenschaften und die Methode. Die Hülfswissenschaften der Geschichte sind Chronologie, Geographie, Kritik, Heraldik, Numismatik, Sphragistik, Diplomatik, Genealogie, Statistik, Ethnologie, Philosophie der Geschichte, alte und neue Literatur und Sprachkunde. Die Methode ist hinsichtlich des Stoffes entweder forschend oder raisonnirend, hinsichtlich der Zeit synchronistisch oder materialistisch, hinsichtlich der Form pragmatisch oder annalistisch. Auch die Geschichte ist eine auf die materielle Seite der Welt angewandte Philosophie und wurzelt darum in der Kosmologie, ja ihr Zusammenhang mit der Philosophie ist durch die Anthropologie, speciell Psychologie, noch inniger mit der Philosophie, als der der Naturwissenschaft, da sich überall die Darstellung der Menschengeschichte auf die Kenntniss der Menschennatur stützt. Aus der dritten Wurzel der Philosophie, der Anthropologie, lassen sich nun die übrigen akademischen Wissenschaften ableiten. Die Anthropologie umfasst das Menschenleben, die Somatologie das körperliche, die Psychologie, Pneumatologie das geistige oder Seelenleben. Letztere ist nach den drei Richtungen der geistigen Thätigkeit und ihrem dreifachen Gegenstand, wie schon früher gezeigt wurde, Logik, Aesthetik und Ethik. Die Logik ist entweder reine Denklehre (Analytik) oder angewandte (Dialektik). Die Aesthetik setzt als Wissenschaft des Schönen und seiner Darstellung durch die Kunst das Antikschöne und die antike Kunst voraus, da sich auf diese das Modernschöne und die moderne Kunst stützen. Das Antikschöne und die antike Kunst werden durch die Philologie zum Bewusstsein gebracht. So bilden die philologischen Wissenschaften die Propyläen der ästhetischen. Die Philologie ist die Wissenschaft von den Sprachen und dem Leben der alten Völker, besonders der Griechen und Römer. Sie umfasst 1) das Wort an sich, in seinem Wesen und seiner Verbindung zum Satze (Grammatik), 2) den Ursprung und die Verwandtschaft des Wortes (Lexikographie), 3) die Wissenschaft vom Wesen und Ursprung der Sprache an sich und der verwandtschaftlichen Ableitung und Gruppirung der verschiedenen Sprachen (vergleichende Grammatik), 4) das Leben der alten Völker (Alterthumskunde), 5) die Literatur derselben (griechische und römische Literaturgeschichte), 6) antike Kunstgeschichte (Archäologie), 7) die Wissenschaft, welche die Herstellung des richtigen Textes, sowie die Untersuchung der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Classiker zum Gegenstande hat (Kritik und Handschriftenkunde), 8) die Religionsanschauungen des Alterthums (Symbolik und Mythologie), 9) den philosophischen Ideenkreis (Geschichte der Philo-

sophie), 10) die Grundsätze der Auslegung (classische Hermeneutik), 11) die wirkliche Auslegung (classische Exegese), 12) alte Chronologie, Geographie und Geschichte. Die Aesthetik behandelt die Geschichte des Gefühlslebens, den Begriff des Schönen und die Darstellung desselben durch die Kunst. Vom einfach Schönen wird durch Gegensatz das Erhabene und Komische unterschieden. Das Schöne ist die Idee der Harmonie in der Form begrenzter Erscheinung. Seine Folge ist ein Wohlgefallen des Gegenstandes durch sich ohne Beziehung auf den Willen und Trieb, nicht mit dem Guten, Angenehmen und Nützlichen zu verwechseln. Zum Schönen gehört formgebender Gedanke und Stoff. Die Art des Verhältnisses beider ist die Kunstform. Das Ueberwiegen des Stoffes über den Gedanken begründet die symbolische, das Ueberwiegen des Gedankens über den Stoff die romantische, das gleichmässige Entsprechen und Durchdringen beider die classische Kunstform. Man unterscheidet das Natur-, das Geistes- und Kunstschöne. Die Kunst stellt mit Bewusstsein und freiem Willen das Geistesschöne in der Natur dar. Sie ist darum die vermittelnde und versöhnende Einheit des Natur- und Geistesschönen. Die Darstellung des Schönen durch die Kunst findet entweder statt durch den freien Gedanken in der gebundenen Rede (Poësie) oder vermittelst eines sinnlichen Stoffes (Artistik). Die Poësie ist von allen schönen Künsten die freieste, weil sie von keinem äussern Stoffe abhängt, und die universalste, da sie geistig als ideal gesetzte Sinnlichkeit alle schönen Künste umfasst. Die epische Poësie, in welcher die Anschauung vorherrscht, entspricht der bildenden oder zeichnenden Kunst, die lyrische mit vorherrschender Empfindung der Musik, die dramatische Poësie als die Dichtung der Anschauung und Empfindung zur Einheit verbindenden Handlung ist auch die Einheit der übrigen darstellenden Künste. Je mehr der freie Gedanke den Stoff bewältigt, um so höher steht die einzelne Kunst. Daher die Stufenleiter vom Unvollkommenen zum Vollkommenen in der Baukunst, Bildnerei, Zeichenkunst, Malerei, Musik, Poësie. Die Materie geht immer mehr in Schein über und wird zuletzt zum selbstbewussten, den geistigen Stoff producirenden Gedanken.

Die Ethik ist entweder eine allgemeine oder besondere. Jene behandelt die verschiedenen Richtungen des Begehrens und des Guten, die Grundbedingung der Tugend, die sittliche Freiheit, das Organ der Tugend, das Gewissen, das von diesem aufgestellte Moralgesetz, die Pflicht, die der letzteren entsprechende Tugend und ihren Gegensatz, die Sünde, diese als besondere Pflichtenlehre die Anwendung des sittlichen Sollens auf die einzelnen Lebensfälle nach ihren Hauptbeziehungen und die Mittel zum Tugendzwecke als Tugendmittellehre (Asketik). Das Sollen setzt ein Können voraus, die Pflicht ein Recht.

Recht und Pflicht, Rechts- und Sittenwissenschaft ergänzen sich. Die positive Rechtswissenschaft ist die Wissenschaft von den Befugnissen des Menschen nach bestimmten, in einem Staatsverbande geltenden Gesetzen. Sie setzt also die Existenz des Staates voraus. Des Staates nächster Zweck ist zwar Sicherheit des Lebens und Eigenthums seiner Mitglieder; sein höchster jedoch ist die Humanität; er umfasst als das Erziehungsinstitut der Menschheit die politische, religiöse, wissenschaftliche und sittliche Entwickelung derselben. Jeder Mensch hat vermöge seiner ursprünglichen Natur seine Rechtssphäre. Die ursprünglichen Rechte des Menschen sind sich gleich. Ihre Rechtssphäre ist ihre Freiheit. Der Staat ist aber eine Gesellschaft. Sein Zweck ist die Coëxistenz oder das Zusammensein aller Freiheits- oder Rechtssphären seiner Mitglieder. Es muss daher jedes Mitglied des Staates, da seine Freiheit ursprünglich eine absolute ist, auf so viel von seiner an sich unbedingten Freiheit verzichten, dass die Freiheit aller andern neben der seinigen existiren kann. Der Satz, der die Nothwendigkeit dieser Beschränkung ausspricht, ist das Gesetz. Die Nöthigung muss verwirklicht werden können. Dazu sind Mittel nothwendig. Der Inbegriff der Mittel zum Gesetzeszwecke ist die Gewalt. Die Elemente des Staates sind darum Freiheit, Gesetz und Gewalt. Die Freiheit ist der Zweck, Gesetz und Gewalt sind die Mittel. Das Gesetz und die Gewalt sind nicht ihrer selbst, sie sind der Freiheit wegen da. Freiheit ohne Gesetz und Gewalt ist Anarchie, Gesetz und Gewalt ohne Freiheit Despotie, Gewalt ohne Gesetz und Freiheit Barbarei. Der Staat darf weder anarchisch, noch despotisch, noch barbarisch sein. Die Wissenschaft des Rechtes wird entweder nach dem blossen Ausspruche der Vernunft oder nach den im Staatsverband geltenden Gesetzen aufgestellt. Im ersten Falle ist sie Natur- oder Vernunftrecht (Rechtsphilosophie), im zweiten Falle positive Rechtswissenschaft. In der positiven Rechtswissenschaft spricht die Vernunft das aus, was nach dem Bildungsgrade und den Bedürfnissen des Volkes zu einer bestimmten Zeit als Recht erscheint. Im Naturrecht spricht die Vernunft an sich, abgesehen von individuellen Zeitmodificationen. Es handelt sich nicht um das, was zu einer gewissen Zeit unter gewissen Umständen Recht sein kann, sondern um das, was immer Recht ist und Recht bleibt, so lange Menschen sind. Das Naturrecht ist nicht die Feindin, sondern das Ideal und die Kritik des positiven Rechtes. Der Maassstab für die Beurtheilung des Vernünftigen im positiven Rechte kann nur das Vernunftrecht sein. Das positive Recht steht um so höher, je mehr es sich jenem nähert.

Das Recht ist entweder allgemeines (öffentliches) oder Privatrecht. Das erstere ist das Staats- und Völkerrecht, das letztere

Civilrecht, Criminalrecht, Kirchen- und Processrecht. Das Privatrecht ist entweder allgemeines oder besonderes (z. B. Privatfürsten-, Adels-, Kriegs-, Handels-, Wechsel-, Lehenrecht u. s. w.). Es ist die Idee des Rechtes und im höchsten und letzten Ziele des Staates die Idee der Humanität, welche durch Recht und Staat verwirklicht werden sollen. Die Herrschaft der Vernunftidee hat ein ideales Wohlsein zur Folge. Das menschliche Leben ist nicht nur ideales, es ist auch reales Dasein. Das ideale Wohlsein verkümmert ohne das Wohlbefinden seines Trägers, des realen oder materiellen Wohlseins. Die Förderung des materiellen Wohlseins hat die Cameralistik zur Aufgabe. Sie wurzelt darum, wie die Ethik und Rechtswissenschaft, im dritten Theile der Philosophie, der Anthropologie. Die Cameralistik ist entweder öffentliche oder Privatcameralistik. Die öffentliche Cameralistik ist 1) Volkswirthschaftslehre oder Nationalökonomie, 2) Staatswirthschaftslehre oder Finanz, 3) Polizeiwissenschaft. Das materielle Wohlbefinden des Einzelnen bezwecken 1) die Privatwirthschaftslehre (Landwirthschaft), 2) die Wissenschaft von den Künsten und Handwerken (Technologie), 3) die Forst- und Jagdwissenschaft, 4) die Handelswissenschaft. Den Staat von der idealen und materiellen Seite zugleich (die Einheit der Jurisprudenz und Cameralistik darstellend) umfasst die Politik. Sie ist entweder Staatswissenschaft (scientia politica) oder Staatskunst (ars politica). Es ist ein schlechtes Zeichen der Zeit, wenn man in der Politik die Sittlichkeit gering schätzt und von spiessbürgerlicher Moral spricht. Es gilt hier der Ausspruch des französischen Schriftstellers: „La sincérité dans les paroles, la bonne foi dans les actes — voilà la seule bonne politique!“ So bewegen sich alle akademischen Wissenschaften vom Mittelpunkte der Philosophie, wie Radien, zur Peripherie der menschlichen Erkenntniss. Sie sind Theile oder Organe eines grossen Ganzen, des geistigen Organismus der Philosophie.

§. 5. Object und Sphäre der Philosophie.

Object (quod objicitur oculis) ist der Gegenstand, Sphäre (σφαῖρα, Kugel) ist der Kreis, innerhalb dessen sich die Wissenschaft bewegt. Sie können nur aus dem Begriffe der Wissenschaft hergeleitet werden. Wer weiss, was eine Wissenschaft ist, weiss auch ihren Gegenstand, weiss auch, was in ihren Kreis gehört. Object und Sphäre der Philosophie sind formell und materiell zu bestimmen; formell, in wiefern die Philosophie die Methodik für alle Wissenschaften ist, materiell, in wiefern sie als Kritik des wissenschaftlichen Stoffes auftritt oder nach dem Wesen, dem Ursprung und den Verhältnissen aller Erscheinungen forscht.

Es ist demnach Object der Philosophie und gehört in ihre Sphäre 1) Alles, was dazu dient, eine Wissenschaft zu construiren, ihre Principien aufzustellen und logisch ihre Sätze aus den Principien abzuleiten,[1] 2) was dazu dient, die prüfende und leitende ewige Vernunftidee oder Vollkommenheitsvorstellung dem positiven Stoffe der Wissenschaften gegenüberzustellen, 3) was zur Lösung der Fragen nach Wesen, Ursprung und Verhältnissen des Denkstoffes dient. Nach den beiden ersten Bestimmungen sind Object und Sphäre methodologisch und kritisch, nach der dritten stofflich aufzufassen.

§. 6. Zweck und Aufgabe.

Der Zweck ist entweder objectiv oder subjectiv. Der objective Zweck der Wissenschaft ist das, was die Wissenschaft an und für sich erreichen will, abgesehen von den Individuen, welche sich mit ihr beschäftigen. Der objective Zweck der Philosophie ist ihre Aufgabe. Der subjective Zweck ist das, was die Wissenschaft für bestimmte Subjecte zu erreichen hat, welche sich mit ihr beschäftigen. Der subjective Zweck der Philosophie ist ihr Nutzen. Die Aufgabe einer Wissenschaft geht aus ihrem Begriffe hervor. Die Aufgabe der Philosophie ist eine methodologische, eine kritische, eine die Stoffe der Wissenschaften zur Einheit ihrer Principien zusammenfassende und aus diesen Wesen, Ursprung und Verhältniss des Stoffes bestimmende, also gegenüber den andern Wissenschaften eine universelle und das Erkennen begründende Aufgabe. Der subjective Zweck oder Nutzen richtet sich nach der Verschiedenheit der Subjecte, welche sich mit der Philosophie beschäftigen. Er ist für den Theologen die vernünftige Begründung des Gottglaubens und dessen vernünftige Anwendung in Religion und Kirche, für den Juristen die vernünftige Begründung des Rechtes, Staates und Gesetzes und deren vernünftige Anwendung auf den Staat, für den Mediciner die vernünftige Betrachtung der Natur und ihrer Gesetze zur Anwendung auf den gesunden und kranken Zustand des Organismus, für jeden Gebildeten ist der negative Zweck die Befreiung von allen Vorurtheilen und der positive, an die Stelle des Vorurtheils die Idee des Wahren für die Wissenschaft, des Schönen für die Kunst, des Guten für das Gewissen, des Heiligen für die Religion, der Humanität für alle Phasen der Geistesbildung zu setzen.

---

[1] Auch Aristoteles erkennt in dieser Allgemeinheit die Philosophie. Sie ist ihm die Betrachtung der ersten Gründe und Principien. *Δεῖ γὰρ ταύτην (τὴν ἐπιστήμην) τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.* Metaphys. I, 2, 14.

§. 7. Verhältniss der Philosophie zu den andern Wissenschaften.

Die Philosophie verhält sich zu den übrigen Wissenschaften, wie das Ganze zu seinen Theilen, wie das Formgebende zum Stoffe, wie die Einheit des Princips zur Vielheit des von ihm Abgeleiteten, wie die Idee oder Vollkommenheitsvorstellung (das Seinsollende) zum Wirklichbestehenden, wie die Wissenschaft des reinen Vernunftprincips zur Wissenschaft des Auctoritätsprincips. In jeder Wissenschaft ist darum Philosophie, jeder Wissenschaft liegt Philosophie zu Grunde und jede Wissenschaft ist nur dadurch Wissenschaft, dass sie philosophisch ist. Der gelehrte Stoff ist noch keine Wissenschaft. Er wird es erst durch die Form, das Princip, die auf dem Wege der Induction gewonnene Allgemeinheit und die auf dem Wege der Deduction aus dieser wieder gewonnene Besonderheit.

§. 8. Geschichte und Kritik der Philosophie im Umrisse.[1]

Wir haben hier die Frage zu beantworten: Wie ist Philosophie das geworden, was sie jetzt ist? Wir haben ihren Entwickelungsgang darzustellen. Wir haben an den Systemen das Haltbare, wie das Lückenhafte, Ungenügende und Widersprechende nachzuweisen. Der Entwickelungsgang soll übersichtlich und kritisch sein. Man unterscheidet die Philosophie des Alterthums, bis 529, Schluss der heidnischen Philosophenschulen durch Justinian I; des Mittelalters, bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts; und der Neuzeit, vom Anfange des 17. Jahrhunderts an.

Die Pilosophie des Alterthums ist ein fertiger, vollendeter Process, weil die ihn darstellenden Völker abgestorben sind. Der Process hat einen Anfang, Fortgang, Ausgang. Der Anfang ist die erste allmälige Entwickelung, der Fortgang der Höhepunkt oder die Blüthe, der Ausgang die Abnahme bis zum Ende. Als die vorgriechische Philosophie wird die orientalische bezeichnet. Diese ist aber keine

[1] Im Umrisse behandeln die Geschichte der Philosophie Schwegler (6. Aufl. 1868); Ueberweg (1. Theil [3. Aufl.] 1867, 2. Theil [2. Aufl.] 1868, 3. Theil [2. Aufl.] 1868); Erdmann (1. und 2. Band [1866]); die Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung von Conrad Hermann, 1867. Für eine kurze Uebersicht ist Schwegler, für ein gründliches und genaues Eingehen, nicht nur in allgemeinen Zügen, sondern auch nach Quellen, Hülfsmitteln und Disciplinen Ueberweg am brauchbarsten. Für die ausführliche Behandlung der alten Philosophie sind Zeller, Brandis und Ritter, für die der neuen Philosophie Erdmann und Kuno Fischer die besten Hülfsmittel.

Philosophie; sie ist Mythologie und Symbolik. Die Phantasie und Religion herrschen, Priesterstand und Orakel sind maassgebend. Man denkt nicht in Begriffen. An die Stelle derselben treten sinnbildliche Zeichen des Glaubens. Erst, wenn die Philosophie die Fesseln der Priesterschaft bricht und aus der Quelle der vom Auctoritätsprincip befreiten Vernunft die ersten und letzten Fragen der Wissenschaft zu beantworten versucht, tritt die Philosophie auf. Die Philosophie des Alterthums ist die Griechische Philosophie. Ihr Anfang ist vorsokratisch, ihre Blüthe sokratisch, ihre Abnahme und ihr Ausgang nachsokratisch. Die erste Periode geht bis auf Sokrates (470—399), die zweite bis einschliesslich Aristoteles (384—322), die dritte bis zum Schlusse der heidnischen Philosophenschulen durch Justinian I (529 n. Chr.). Die erste Periode umfasst das sechste und fünfte Jahrhundert vor Christus, die ionischen Colonieen in Kleinasien und auf den Inseln des Archipelagus, Colonieen in Grossgriechenland und einzelne Punkte auf dem Festlande Griechenlands, in Thracien und zuletzt Athen, in welchem die Entwickelung zur Blüthe übergeht. Wir besitzen keine vollständigen Schriften der Philosophen dieser Periode. Grössere oder kleinere Bruchstücke derselben, von Spätern gesammelt, und Berichte späterer Denker über sie bilden die Quelle. Wie die Religion und der Mythos der Griechen der Natur zugewendet sind und einen realistischen Charakter haben, so zeigt sich diese Richtung und dieser Charakter als vorherrschend auch bei ihrer ersten Philosophie.

§. 9. Die vorsokratische Philosophie.

Frei von maassgebenden Einflüssen der Religion, des Mythos oder irgend einer Auctorität hat die vorsokratische Anfangsperiode der Philosophie eine objective, der Betrachtung der Dinge zugewendete Richtung. Man staunt, weiss nicht, sucht das Wissen zu fliehen, und fragt des blossen Wissens wegen: Woraus besteht Alles und woraus entsteht Alles, was ist das Wesen und der Ursprung aller Dinge? Die Frage ist eine realistische und auch die Antwort eine solche. Denn immer weist uns die Antwort auf Stoff und Form hin. Die Richtung ist aber nicht nur eine realistische, sie ist auch eine dogmatische; denn die Philosophie nimmt die Existenz der Dinge an, so wie sie uns erscheinen; sie fragt nicht erst nach der Erkennbarkeit der Objecte, sie nimmt dieselben als feststehende Grundlage, als philosophischen Glaubenssatz bei ihren Untersuchungen an. Die Griechen sind in dieser Periode Naturphilosophen, sie werden Physiologen oder Physiker genannt. Sie entwickeln ihre Ansicht in drei Stufen, im Ionismus, Pythagoreismus, Eleatismus. Die älteren Ionier fragen nach der Substanz des Dinges (*στοιχεῖον, ἀρχή*), oder nach dem, woraus alle Dinge bestehen, die jüngern

Ionier fragen nach dem, woraus sie entstehen, nach dem Grunde des Entstehens und Vergehens der Dinge, nach der bewegenden Ursache. Die Frage nach der Substanz der Dinge, nach dem, woraus die Dinge bestehen, wird in stufenweiser Entwickelung von den genannten drei Schulen beantwortet. Nach den Ioniern ist dieses Substantielle ein Materielles, ein Grundstoff, nach den Pythagoreern der Uebergang zu einem Höheren, die Form, das quantitative Maass, nach den Eleaten die Einheit in allen Stoffen, das materielle (kugelrunde) Sein der Welt.

Die Ionier, welche Alles auf einen Grund- oder Urstoff zurückführen, fragen zuerst nach der Substanz aller Dinge. Diese Frage werfen die ältern Ionier auf. Diese sind Thales, Hippo, Anaximandros, Anaximenes und Diogenes von Apollonia. Wenn auch Hippo und Diogenes von Apollonia später leben, gehören sie doch nach ihren Anschauungen den ältern Ioniern an. Thales (geb. um 640 v. Chr.) bezeichnet als die Substanz aller Dinge das Wasser. Alles ist aus dem Wasser und löst sich in das Wasser auf. Vermuthlich schöpfte er nach Aristoteles diese Behauptung aus der Feuchtigkeit der Nahrungsmittel, aus der feuchten Natur des Samens. Aristoteles führt die älteren Ionier in folgender Weise auf Thales zurück: „Von den frühesten Philosophen nun haben die meisten nur in den materiellen Principien die Principien alles Seins gefunden: denn dasjenige, woraus alles Seiende ist, das Erste, woraus es entsteht, das Letzte, worein es beim Vergehen zurückkehrt, dasjenige, was als Substanz verharrt und nur in seinen Affectionen sich ändert — das ist, sagen sie, Grundelement und Princip des Seienden;[1] sie sind darum auch der Ansicht, dass nichts (schlechthin) entstehe und nichts (schlechthin) vergehe, indem eine Natursubstanz der eben bezeichneten Art sich immer bleibend erhalte: ähnlich, wie wir auch von Sokrates nicht sagen, er werde schlechthin, wenn er schön oder gebildet wird, noch er vergehe schlechthin, wenn er diese Eigenschaft verliert, da ja das Substrat,[2] Sokrates selbst, bleibt. Gleicher Weise verhält es sich mit dem Uebrigen, nämlich so, dass nichts davon schlechthin entsteht und vergeht; es muss also Eine Natursubstanz oder auch mehr als eine geben, aus der das Andere wird, während sie selbst verharrt. Doch stimmen hinsichtlich der Anzahl dieser materielllen Principien und hinsichtlich ihrer Beschaffenheit nicht alle überein. Thales, der Urheber dieser philosophischen Richtung, machte das Wasser[3] zum Princip, weswegen er auch meinte, die Erde schwimme

---

[1] *Τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.*

[2] *Τὸ ὑποκείμενον.*

[3] *Ὕδωρ.*

auf dem Wasser."[1] Das Wasser ist also die Eine Natursubstanz, das Eine Grundelement, aus welchem Alles besteht. Die Behauptung des Aristoteles, dass nach Thales Alles von Göttern voll sei,[2] konnte wohl durch die Betrachtung der Anziehung des Eisens vom Magnete ihre Bestätigung finden, da diesem Thales eine Seele zugeschrieben haben soll. Hippo, ein Anhänger des Thales, aus Samos oder Rhegium, der Perikleischen Zeit angehörig, nannte das Urprincip das Feuchte (τὸ ὑγρὸν). Aristoteles spricht von der Werthlosigkeit seines Philosophirens.[3] Liegt auch in dem Zurückführen auf eine Grundsubstanz ein philosophischer Gedanke, so konnte diese Anschauung unmöglich befriedigen, da das Wasser ein bestimmter Stoff ist und bestimmte, es von andern Stoffen unterscheidende Qualitäten hat. Woher sollten dann die dem Wasser entgegengesetzten Stoffe und Qualitäten kommen?

Offenbar war darum die Ansicht des Anaximandros aus Milet (geb. 611 v. Chr.) eine richtigere, indem er das Urwesen oder den Urgrund als Princip oder Anfang (ἀρχὴ) von Allem bezeichnete und es das Grenzenlose oder Unendliche (ἄπειρον) nannte. Es ist ein qualitätsloser Urstoff, der Allem zu Grunde liegt. Dieser Urstoff ist anfangs- und endlos. Durch Ausscheiden (ἐκκρίνεσθαι) gehen aus ihm die Gegensätze (ἐναντιότητες) hervor, und damit die bestimmten verschiedenen Qualitäten. Die ewige Bewegung des Urstoffes führt zur Ausscheidung der Gegensätze. Das Kalte und Warme sind die obersten Gegensätze. Alles geht aus dem Urstoffe hervor, Alles in ihn zurück; die Welten sind unendlich. Ist aber im Urstoffe an sich keine Qualität, so kann auch keine aus ihm hervorgehen, er kann nichts aus sich scheiden, was er nicht in sich hat. Wie aber kommt ein unbestimmter Urstoff, den man nicht denken kann, weil er gar keine Qualität hat, dazu Bestimmtes von sich auszuscheiden, wie wird das Unendliche endlich? Er bewegt sich? Wie kommt er zur Bewegung? Wie kommt das, was ursprünglich nicht ist, zu dem, was ist, das Unbestimmte zum Bestimmten, das Qualitätslose zur Qualität? Man kam daher nochmals auf einen Urstoff bestimmter Qualität zurück. Dieses that Anaximenes aus Milet (500 v. Chr.). Urstoff ist ihm die Luft (ἀὴρ). Sie ist unbegrenzt, allumfassend, sich immer bewegend. Die Seele ist Luft, Luft und Hauch umgiebt die ganze Welt. Durch Verdichtung (πύκνωσις) und Verdünnung (μάνωσις, ἀραίωσις) entsteht Alles aus der Luft. Verdünnt wird die Luft zu Feuer, verdichtet zu Wasser, Erde, Stein. An-

---

[1] Aristotel. Metaphys. I, 3, 4—7.
[2] De anima I, 5.
[3] Aristotel. de anima, I, 2.
[4] Metaphys. I, 3, 11.

hänger sind im fünften Jahrhundert Diogenes von Apollonia und Idäos von Himera. Ein Fortschritt liegt in der Bestimmung der Eigenschaften des Urstoffes und in dem Versuche, die Art der Bewegung, nach welcher Alles aus dem Urstoffe hervorgeht, durch Verdünnung und Verdichtung zu erklären. Freilich erhält man wieder durch den bestimmten Urstoff eine bestimmte ausschliessende Qualität der Materie als Grund von Allem und sieht sich zum Widerspruche genöthigt, aus jener die ihr widersprechenden, sie aufhebenden Qualitäten abzuleiten, und muss also den Fehler an Anaximenes und seinen Anhängern rügen, den man Thales zum Vorwurfe gemacht hat. Auch ist die Bewegung durch die Verdünnung und Verdichtung nicht erklärt. Denn immer bleibt die Frage: Wie kommt die Luft zu dieser Verdünnung und Verdichtung? Die ältern Ionier nehmen also eine Grund- oder Ursubstanz aller Dinge an. Diese ist ein Urstoff, ein Materielles. Aus diesem bestehen alle Dinge und werden alle Dinge abgeleitet. Man hat ihre Anschauungen darum auch die Systeme der Substantialität genannt. Die Annahme dieser Substanz und die Bezeichnung ihrer Beschaffenheit ist willkürlich, auch führt die letztere zu unauflöslichen Widersprüchen und die Ableitung der Dinge aus ihr ist weder nachzuweisen, noch zu begründen.

Tiefer fassen die Grund- oder Ursubstanz aller Dinge die Pythagoreer auf. Sie haben ihren Namen, wenn auch nicht ihre Philosophie, von Pythagoras aus Samos, geb. um 582 v. Chr., welcher in Unteritalien zu Kroton 529 v. Chr. einen ethisch-politischen und religiösen Bund stiftete. Die älteste Quelle ist die nur in Bruchstücken vorhandene Schrift des Pythagoreers Philolaos.[1] Die Grundlage des Pythagoreismus ist der dorische Stammescharakter in den griechischen Pflanzstädten Unteritaliens. Diesen Charakter zeigen im Bunde und in der Philosophie die vorherrschende ethische Richtung, die Ausbildung der Individualität, die Syssitien oder gemeinschaftlichen Mahlzeiten, die Vorliebe für die aristokratische Verfassungsform, der Apollocultus, die Werthschätzung und sorgfältige Betreibung der Musik, die Achtung für die Frauen, Sinnsprüche und Gnomen, die Zurückführung der Welt auf Form, Symmetrie, Harmonie, auf das Maass als Grundidee der Pythagoreischen Philosophie. Die Zahlen sind den Pythagoreern die Principien aller Dinge. Diese Principien sind das Begrenzende und Grenzenlose (*περαίνοντα καὶ ἄπειρα*). Sie verbinden sich zur Harmonie, diese

---

[1] Aug. Böckh, Philoloas des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819. Die Echtheit dieser Fragmente, welche in vielen Punkten mit den zuverlässigen Aristotelischen Zeugnissen übereinstimmen, wurde in neuerer Zeit beanstandet. M. s. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. I. S. 50 ff.

ist die Einheit des Mannigfaltigen. Monadische Zahlen und geometrische Zahlen oder Raumgrössen sind das Wesen aller Dinge. Gleichartiges wird durch Gleichartiges erkannt, auch die Seele ist Zahl, Harmonie, Maass. Alles ist ein Bestimmtes durch seine Grenze und hat seine Form nach mathematischen Verhältnissen. Das Universum ist ein System von Maassverhältnissen. Nur durch die Zahl denken und erkennen wir. Die Zahl ist nicht nur Denk-, sie ist auch Realprincip, Princip für die Existenz der Dinge. In den Zahlen finden sich die Elemente des Begrenzenden und Unbegrenzten wieder. Die Zahlen zerfallen nämlich in zwei Reihen, die gerade Zahl (τὸ ἄρτιον) und die ungerade (τὸ περιττόν). Das Ungerade ist das Begrenzende, die vollkommene, das Gerade das Unbegrenzte, die unvollkommene Zahl. Auf diese Zahlenreihe stützt sich die Kategorientafel der Gegensätze: 1) Grenze und Unbegrenztes, 2) Ungerades und Gerades, 3) Eins und Vieles, 4) Rechts und Links, 5) Männliches und Weibliches, 6) Ruhendes und Bewegtes, 7) Gerades und Krummes, 8) Licht und Finsterniss, 9) Gutes und Böses, 10) gleichseitiges und ungleichseitiges Viereck. Die Körperwelt selbst ist Zahl; denn sie ist die Vervielfachung des Eins. Das Eins ist Punkt, die Zwei ist die Linie, die Drei Fläche, die Vier Körper. Die Grenze ist nur die Form, das, was durch die Grenze Form erhält, ist das Grenzenlose. Aus diesem kommt der Raum, welcher die Natur der Zahlen trennt. Die Elemente werden auf die fünf regelmässigen Körper der Geometrie zurückgeführt. In den ersten zehn einfachen Zahlen wird eine besondere heilige Bedeutung nachgewiesen. Nach der Zahl der Drei wird die Welt in Ὄλυμπος (Feuer der Peripherie), Κόσμος (Planetenregion) und Οὐρανὸς (untermondische Welt) eingetheilt. Die Welt ist kugelförmig und begrenzt, vom ἄπειρον, aus welchem sie das Leere, Zeit und Luft ausathmet, umgeben. Was ausser der Welt ist, ist das noch nicht zur Form gekommene Sein. Im Mittelpunkt der Welt ist das Centralfeuer (die Einheit, μονὰς), der Heerd des Zeus, des Alls. Zehn Himmelskörper, zunächst dem Centralfeuer die Gegenerde, dann die Erde, der Mond, die Sonne, Mercur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, der Fixsternhimmel bewegen sich um diesen Mittelpunkt. Jenseits der Welt beginnt der Feuerkreis. Harmonisch nach den Zwischenräumen der Octave sind die Planeten entfernt. Sie bilden die Lyra der Welt. Die Himmelskörper sind beseelt und tönen. Ihre Bewegungen sind die Töne der Sphärenmusik.

Die Leistung des Pythagoreismus ist die Hervorhebung der Form, des Maassverhältnisses. Aber er setzt durch die Zahl an die Stelle des Concreten das Abstracte, das von den Dingen völlig abgezogene quantitative Verhältniss, das doch nur an und mit den Dingen etwas ist. Sein Fehler ist, dass er durch das einseitig vom Ding Losgerissene das

Ding, das Sein, Erkennen und Leben erklären will und sich dadurch in Phantasiespiele und willkürliche Einbildungen verliert.

Zwei Seiten sind von der griechischen Naturphilosophie hervorgehoben, der Stoff in bestimmter oder unbestimmter Qualität und die Form. Die Form steht höher, als der Stoff; denn der Stoff wird nur durch die Grenze, das Maass, die Harmonie, die Form der Körper verschiedene Bestimmtheit in verschiedenen Verhältnissen, oder Welt. Doch kann eben die Form nicht vom Stoff getrennt und zur Substanz aller Dinge gemacht werden, so wenig, als man solches beim Stoffe ohne Form thun kann. Der Stoff ohne Form ist ein Chaos oder Unding, Form ohne Stoff ein inhaltsleeres Schema.

Der Eleatismus ging einen Schritt weiter in der Betrachtung der Natur. Es ist nicht die Form, nicht der Stoff gesondert, es sind nicht die einzelnen Dinge und einzelnen Qualitäten, welche als die Substanz angesehen werden müssen. Es ist das Sein aller Dinge, aller Stoffe und Formen, aller Qualitäten als die eine, Allem gemeinsame Einheit des Seins der Welt zu betrachten, welche, wie die Welt unserm Auge erscheint, kugelgestaltig ist. Von einem einzelnen Urstoffe und einer Form nach Maassverhältnissen steigt man zur Einheit in der Vielheit aller Dinge, zum Sein der Welt als einheitlicher Substanz aller Dinge auf. Es ist nicht die geistig genommene innere Idee des Seins, welche durch Speculation im Eleatismus gewonnen wird; sondern vom Einzelnen, sei es im Bilde des Stoffes oder der Form aufgefasst, kommt man zum einheitlichen Ganzen der Welt. Die Totalität der sinnlichen Natur in ihrer Einheit steht höher, als Stoff und Form: Aristoteles sagt von Xenophanes, dem Begründer des Eleatismus, er habe, auf die Welt als Ganzes seinen Blick richtend, gesagt, Gott sei das Eins.[1] Die Eleaten sind daher so wenig Idealisten, als die Pythagoreer; sie sind keine Metaphysiker zu nennen[2] und bilden keinen Gegensatz, sondern die höhere Entwickelung der von den ältern Ioniern begonnenen und von den Pythagoreern vervollkommneten Naturphilosophie.

Der Eleatismus hat vier Hauptvertreter: Xenophanes, Parmenides, Zeno und Melissos. Von Xenophanes geht die Begründung, von Parmenides die systematische Durchführung, von Zeno die polemische Unterstützung aus, während Melissos ohne Selbstständigkeit gegenüber diesen drei Denkern mehr in den Hintergrund tritt.

---

[1] Aristot. Metaphys. I, 5, 21. Es heisst, er habe auf den ganzen Himmel gesehen (εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας).

[2] Wie dies mit Unrecht Erdmann thut, welcher in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie Bd. I. S. 23—42 die Pythagoreer und Eleaten „reine Metaphysiker" im Gegensatze zu den ältern Ioniern den „reinen Physiologen" nennt.

Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. um 569, der sich in Elea (Velia), einer phokäischen Pflanzstadt in Lucanien (Unteritalien), niederliess, sagt: Alles ist Eins und dieses Eine ist Gott. Es ist nur ein Gott, weder an Gestalt noch im Gedanken den Sterblichen vergleichbar. Die Menschen machen Gott zum Menschen. So würden auch Löwen, Stiere, Pferde ihn zu ihres Gleichen machen. Das eine unveränderliche, untheilbare Sein der Welt, die Einheit aller Dinge ist Gott. Xenophanes kämpft gegen den Polytheismus und stellt ihm den pantheistischen Monismus entgegen; er theologisirt.

Parmenides aus Elea, geb. um 515—510 v. Chr., spricht, wie Xenophanes, in einem Lehrgedichte, in seiner in Hexametern geschriebenen Schrift über die Natur[1] seine philosophischen Gedanken aus, welche das theologische Gewand abgestreift haben. Er ist systematischer Darsteller des Eleatismus. In dem ersten Theile seiner Schrift behandelt er die Wahrheit,[2] im zweiten Theile die Meinung.[3]

Nicht das wechselnde, das getheilte, sondern das sich gleich bleibende, mit sich selbst identische eine Sein ist das wirkliche Sein, das getheilte, wechselnde aber ist kein wirkliches Sein. Das Seiende wird weder, noch vergeht es. Nur das Seiende ist, das Nichtseiende kann unmöglich seiend gedacht werden. Ich kann nicht sagen: Das Sein war, weil ich es so jetzt als nicht seiend, denken müsste, was unmöglich ist, ich kann auch nicht sagen: Das Sein wird sein, weil es in diesem Falle jetzt als nicht seiend, gedacht wird, was eben so nicht gedacht werden kann. Ich kann von dem Sein nur sagen, dass es ist, niemals aber, dass es nicht ist. Ich kann das Sein darum weder entstehend noch vergehend denken. Es ist ein untheilbares zusammenhängendes Ganzes (Continuum). Es ist nicht verschieden in der Qualität, sondern die sich selbst gleiche Einheit von Allem. Nichts hat neben ihm Raum; es ist das Alles Erfüllende. In sich bewegt und abgeschlossen, hat es die Gestalt der Kugel. Auch das Denken gehört mit zum Sein, es ist ein Sein; denn der Gegenstand des Denkens ist ja das Sein und ausser dem Sein ist Nichts. Das Nichtsein ist nicht, darum giebt es kein Werden, kein Entstehen, kein Vergehen, kein Ab- und Zunehmen, keine Trennung in Theile, keine Ungleichheit und Verschiedenheit. Da sich die Welt mit diesen Eigenschaften des Nichtseins zeigt, ist sie die Welt des Scheins, welche durch die sinnliche Erkenntniss oder Meinung gefunden wird, während uns die Vernunft zur Welt der Wahrheit, dem Sein führt. Parmenides will aber die Welt des Scheins für unsere Sinne erklären.

---

[1] Περὶ φύσεως.
[2] Ἀλήθεια.
[3] Δόξα.

Er nimmt zwei Principien für den Schein des Werdens, der Theilbar keit und Veränderlichkeit an, Feuer oder Licht und Nacht oder Dunkel. Alles Scheinende ist eine Mischung beider Principien. Das Helle und Warme ist dann das Sein, das Kalte, Dunkle das Nichtsein. Je mehr Feuer, desto mehr Sein, je mehr Nacht, desto mehr Nichtsein.

Zeno aus Elea, Schüler des Parmenides (geb. um 490—485) zeigt, dass das Gegentheil der Annahme eines unveränderlichen, sich selbst gleichen Seins die Vielheit und das Werden ist, und dass die Lehre von der Vielheit der Dinge und der Bewegung, aus welcher Veränderung und Werden hervorgehen, zu unauflöslichen Widersprüchen führt, dass somit weder Bewegung, noch Vielheit angenommen werden können. Berühmt sind Zeno's Beweise gegen die Annahme der Bewegung, hergenommen aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der Zeit, der Beweis für die Unmöglichkeit der Realität des Raumes, die Beweise gegen die Vielheit, mit deren Annahme das Viele zugleich unendlich gross und unendlich klein oder gar nicht gross, von bestimmter Zahl und unendlich an Zahl erscheint und die Wirkung des Ganzen im Widerspruch mit der Wirkung des Theiles steht.

Melissos aus Samos (444 v. Chr.) ist Anhänger des Parmenides. Er untersucht die Eigenschaften des Seins. Nach ihm ist das Sein ungeworden und unvergänglich, weil es weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden entstanden sein, noch in das Seiende oder Nichtseiende übergehen kann. Es ist ferner unendlich, unbegrenzt (ἄπειρον). Deshalb ist es eines, weil es nicht zwei Unendliche geben kann. Es ist eine wirkliche, räumlich unendliche Ausdehnung und der leere Raum undenkbar; darum auch ohne Bewegung. Der Fortschritt des Eleatismus, der Lehre der ältern Ionier und Pythagoreer gegenüber, wurde bereits angedeutet. Allein auch hier erhält man ein Abstractum, wenn man die Idee des Seins festhält, was nie die alleinige Grundlage des Concreten sein kann, oder, nimmt man die Natur in der Einheit und Allheit des Seins, so hat man eben nur eine Seite der Natur und zwar diejenige, die man erst durch weiteres Nachdenken findet, und übersieht die auf jede Beobachtung gestützte, wirklich vorhandene immer neu erscheinende Seite der Natur, die Seite der Vielheit, des Werdens. Nur durch die Verbindung beider findet man die Wahrheit; denn die Natur ist eine Vielheit in der Einheit und ein Werden, welchem ein Sein zu Grunde liegt. Der Eleatismus findet vor lauter Sein das Werden, vor lauter Einheit die Vielheit nicht, ja er sieht sich seinem einseitigen Princip gegenüber sogar genöthigt, die Thatsache des aus der Erfahrung hervorgegangenen Bewusstseins, die Wirklichkeit der Vielheit und des Werdens, zu negiren.

Die älteren Ionier fragten nach der Grundsubstanz aller Dinge

oder nach demjenigen, woraus Alles bestehe. Die Entwickelung dieser Frage führte durch den Uebergang der Formphilosophie der Pythagoreer auf höherer Stufe den Eleatismus zu dem einen anfangs- und endlosen, unveränderlichen Sein aller Dinge oder der Welt. Der Begriff der Einheit und des Seins kam durch ihn zur klaren Entwickelung.

Die jüngeren Ionier setzten nun im fünften vorchristlichen Jahrhunderte die Entwickelung der Naturphilosophie fort, indem sie anstatt des seither behandelten Was nach dem Warum fragten, nach der letzten Ursache, dem Princip der Bewegung, des Entstehens und Vergehens. Auf diesem Wege wurden die Begriffe des Werdens und der Vielheit entwickelt. Nannte man die Anschauungen der ältern Ionier „Systeme der Substantialität", so konnte man die der jüngern Ionier als „Systeme der Causalität" bezeichnen.

Ihre Vertreter sind Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras, Leukippos und Demokritos. Herakleitos erklärte die Ursache der Bewegung oder Veränderung (des Entstehens und Vergehens),[1] im dynamischen, die übrigen im mechanischen Sinne.

Der Hauptsatz des Herakleitos (des Dunkeln, aus Ephesus, 500 v. Chr.) ist: Nichts bleibt; Alles wird oder fliesst einem Flusse gleich, in dessen Welle wir nicht zweimal den Fuss setzen können. Das, was da wird, sich verändert oder gestaltet, ist das Feuer. Jedes Ding ist eine Metamorphose, Umgestaltung des Feuers (*ἀμοιβὴ, τροπὴ πυρὸς*). Keiner der Götter oder Menschen hat die Welt gemacht, sondern es war immer und wird immer sein ein ewig lebendes Feuer nach Maassen sich entzündend, nach Maassen erlöschend. Das Feuer verliert die Kraft seiner Wärme, verdichtet sich (Weg nach unten, *κάτω ὁδὸς*) und wird zu Luft, Wasser, Erde, es erhält seine Kraft wieder, das Uebergewicht über die Negation der Wärme, es verdünnt sich und geht von Erde durch Wasser und Luft in sich zurück (Weg nach oben, *ἄνω ὁδὸς*). So ist das Werden der Feuerkraft ein Entwickeln der Gegensätze und der Streit der Vater von Allem. Die Processe wechseln im ewigen Kreislaufe. Im ewigen Flusse ist Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit. Diese nothwendige Weltordnung ist das göttliche Gesetz, die göttliche Vernunft, Gerechtigkeit, Zeus, Gott, Nothwendigkeit, Schicksal. Unsere Sinne täuschen uns. Nach ihnen glauben wir, dass ein Beharrendes, Bleibendes ist, während unsere Vernunft uns sagt, dass Nichts bleibt und das Bleiben ein Schein der Sinne ist. Machen die Eleaten das Werden zu einem Scheine oder einer Täuschung der Sinne, so macht Heraklit das Sein zu einer solchen Täuschung und findet die

[1] *Ἀρχὴ τῆς κινήσεως.*

Wahrheit in der Veränderung durch die ewig umgestaltende Kraft des Weltfeuers.

Was Heraklit fehlt, haben die Eleaten, das Sein, das Beharrende, die Einheit. Was den Eleaten fehlt, hat Heraklit, das Werden, die Veränderung, die Entwickelung und damit die Vielheit. Durch das Feuer erhält Herakleitos die Einheit und das Sein nicht, da das Feuer sich nothwendig und ewig nach bestimmten Maassen in Gegensätzen verändert, wir also nie das Feuer, sondern nur eine nach oben oder unten gehende Feuermetamorphose vor uns haben. Nicht ein Sein erkennt die Vernunft, sondern nur ein Werden. Sein ist Schein bei Herakleitos, wie Werden bei den Eleaten. Eine Anschauung so einseitig als die andere, befriedigt nicht.

Der Eleate Parmenides hatte das Werden aufgegeben und Herakleitos die Beharrlichkeit der Substanz.

Empedokles aus Akragas in Sicilien, einer dorischen Pflanzstadt (geb. nach 500 v. Chr.), suchte zwischen beiden Gegensätzen einen Mittelweg. Es giebt nach ihm kein eigentliches Werden und Vergehen, keine qualitative Veränderung des Stoffes, wie sie Herakleitos annimmt, doch läugnet er nicht, dass sich in den Einzeldingen und dem Weltganzen eine Veränderung zeigt. Er hilft sich mit der Annahme anfangs- und endloser, qualitativ unveränderlicher Urstoffe, deren Verbindung das ist, was wir Werden oder besser Entstehen, deren Trennung das ist, was wir Vergehen nennen. Die Substanzen bleiben ewig dieselben; nur die Zusammensetzung und Trennung ist immer wieder eine andere. Die bleibenden Substanzen sind das Sein, die Aenderung in der Verbindung und Trennung derselben das Werden. So soll die einseitige Wahrheit des Parmenides mit der einseitigen des Herakleitos zu einer allseitigen ganzen verbunden werden. Die Urstoffe sind von Ewigkeit gemischt. Es kann nicht einen Urstoff, wie bei Herakleitos, geben, weil in dem Urstoffe die Qualität sich nicht ändert; es müssen darum, um durch Zusammensetzung der Stoffe das Entstehen verschiedener Dinge zu erklären, mehrere Urstoffe mit verschiedenen Qualitäten angenommen werden. Empedokles nimmt in seiner in Bruchstücken vorhandenen, in Hexametern geschriebenen Schrift über die Natur vier solche Urstoffe oder Elemente (*ῥιζώματα*) an. Die Urstoffe behalten ihre Qualität; das Werden und Vergehen wird durch die Bewegung der Urstoffe hervorgerufen, welche nach zwei Richtungen eine verbindende (Liebe) und eine trennende (Hass) ist. Die anfangslose Mischung der vier Elemente in Kugelgestalt ist ihm der Sphairos. Der Streit oder die trennende Bewegung dringt von Aussen her, von der Peripherie des Kreises ein. Es beginnt die Periode der Gegensätze, Mischung und Entmischung, Erscheinung der jetzigen Welt. Was der Streit getrennt, einigt die

Liebe immer wieder zu neuen Bildungen. Die Welt geht immer wieder in den Sphairos zurück und eine neue geht abermals durch Trennen und Verbinden aus ihm hervor. Die Erklärung des Entstehens und Vergehens ist hier rein mechanisch, weil die Stoffe ihre Qualitäten nicht ändern, sondern nur durch Bewegung zusammenkommen und auseinandergehen. Da aber in der Natur eine wirkliche Veränderung von Qualitäten an den Stoffen, oder eine Umänderung der Stoffe stattfindet, so kann diese Erscheinung durch die Lehre des Empedokles nicht erklärt werden, noch viel weniger, wo eigentlich die Bewegung herkommt; ganz willkürlich aber ist die Unterscheidung der vier Elemente, aus denen alle Zusammensetzung hervorgerufen und jede Veränderung erklärt werden soll, mehr mythisch als philosophisch ist die Annahme von Liebe und Hass in der Bewegung, die Annahme des von der Peripherie in den Sphairos dringenden Streites.

Auch die Atomisten, Leukippos und sein Genosse und Schüler Demokritos, aus Abdera im fünften Jahrh. v. Chr., kennen kein eigentliches Entstehen und Vergehen, wie Empedokles, auch sie wollen den Mittelweg zwischen dem Sein des Parmenides und dem Werden des Herakleitos finden, auch sie nehmen keine Veränderung der Urstoffe an, welche immer dieselben bleiben, auch ihnen ist das Entstehen eine Zusammensetzung, das Vergehen eine Trennung anfangs- und endloser Urstoffe, auch sie sehen die Veränderung oder den Wechsel der Welt nur in dieser Zusammensetzung und Trennung; auch sie müssen zur Erklärung der Veränderung, wie Empedokles, ihre Zuflucht zur mechanischen Bewegung der Urstoffe und zwar einer verbindenden und trennenden nehmen. Allein sie haben nicht, wie Empedokles, qualitativ, sondern nur quantitativ verschiedene, der Qualität nach aber gleiche Urstoffe; auch haben sie nicht die beschränkte Zahl von vier, sondern unendlich viele Urstoffe. Auch erklären sie die Bewegung der Urstoffe nicht mythisch, sondern durch die Thatsache der Schwere.

Die Atomisten nehmen zwei Principien an, das Seiende oder Volle (*τὸ πλῆρες*) und das Nichtseiende, Leere oder Dünne (*τὸ κενόν, μανόν*). Das Volle oder Seiende sind die letzten Bestandtheile aller Körper, einfache, untheilbare Urkörper (*ἄτομα*, Atome), das Nichtseiende (*τὸ μὴ ὄν*) sind die leeren Zwischenräume zwischen den Atomen, da ohne jene keine unendliche Vielheit gedacht werden könnte. Die Eleaten haben darin Recht, dass sie sagen: Das Sein ist. Dieses Seiende sind die anfangs- und endlosen Urkörper der Welt (wegen ihrer Kleinheit unsichtbar); aber sie haben eben so Unrecht, wenn sie sagen: Das Nichtseiende ist nicht. Auch das Nichtseiende ist, ja das Seiende ist nicht mehr, als das Nichtseiende. Denn eine unendliche Vielheit ist nur bei unendlich vielen leeren Zwischenräumen, welche eben das

Nichtsein sind, denkbar. Ohne die Annahme des Leeren oder Nichtseienden ist keine Bewegung denkbar. Nur bei leeren Zwischenräumen ist Verdünnung und Verdichtung möglich. Zum Wachsthum kann die Nahrung nur eindringen, wenn im Körper leere Zwischenräume sind. Ein mit Asche angefülltes Gefäss wird, wenn man in dieses Wasser giesst, nicht um eben so viel Wasser weniger fassen, als die Asche im Gefäss-Raum einnimmt, was nur durch die Annahme leerer Zwischenräume in der Asche erklärbar ist. Die Atome sind Körper, haben also Gestalt (σχῆμα), Grösse und Schwere. Sie sind nicht qualitativ, sondern nur quantitativ, also nach Gestalt, Grösse und Schwere verschieden, und in dieser Verschiedenheit liegt der Grund der Verschiedenheit der Dinge, eben so auch in der Ordnung (τάξις, διαθιγή) und Lage (θέσις, τροπή) der Atome. Wie die Atome ewig sind, so ist auch ihre Bewegung ewig. Da die Grösse der Atome ihre Schwere bedingt und die Grösse verschieden ist, ist auch ihre Schwere verschieden. Die grösseren, schwereren Atome werden nach unten getrieben, die kleinern, leichtern nach oben; es entsteht ein Zusammenstoss, Seitenbewegung, Wirbel (δίνη), durch welchen die gleichartigen Atome, d. h. gleich an Gestalt, Grösse und Schwere, zusammenkommen, die ungleichartigen sich trennen. Der Grund ist die Naturnothwendigkeit. Auch die Seele hat Atome, welche sich verbinden und trennen.

Die mechanische Theorie ist folgerichtiger bei den Atomisten. Sie bedürfen der Vierheit der Qualitäten und Stoffe nicht, eben so wenig des mythologischen Streites oder einer ursprünglichen Mischung der Vierheit. Sie nahen sich der wirklichen Erfahrung und Beobachtung mehr. Allein sie können unmöglich die Anforderung der Wissenschaft befriedigen. Dem Nichtsein können wir unmöglich ein Sein beilegen, weil dieses nach dem Princip des Widerspruchs nicht gedacht werden kann. Lege ich dem Nichtsein ein Sein bei, so habe ich es eben dadurch vernichtet; denn es ist nicht mehr Nicht-Sein, sondern Sein. Wenn es aber Sein ist, wie soll ich das Nichtsein vom Sein unterscheiden? Durch das Sein kann ich es nicht unterscheiden, wenn auch das Nichtsein ist, durch die Negation eben so wenig, weil es dann kein Sein ist. Wenn man das Nichtsein zu einem Aether macht, ist es ein zusammenhängender Körper und hebt dadurch die Theorie der Atome auf, nach welcher alle Körper aus Atomen bestehen. Sind die Atome alle der Qualität nach gleich, wie sollen wir mit den Atomisten aus ihrer verschiedenen Quantität die verschiedene Qualität der Körper erklären? Dies ist rein unmöglich, weil die Beschaffenheit etwas Anderes, als die Grösse und Gestalt ist. Auch ist durch die Naturnothwendigkeit die Zweckmässigkeit in der Verbindung und Trennung der Atome nicht erklärt, noch viel weniger aus ihrer willkürlich angenommenen Wirbelbewegung.

Bei der Bestimmung der Schwere des Atomes wird einzig und allein auf die Quantität, beziehungsweise auf die Grösse Rücksicht genommen. Es kann aber ein grosser Körper leichter sein, als ein kleiner, weil die Dichtigkeit im Zusammenhange der Theile entscheidet. Mit leeren Zwischenräumen kann man beim Atom nicht kommen, weil es das einfach Volle ist, also keine leeren Zwischenräume hat, nur Seiendes, nicht aber Nichtseiendes ist, überhaupt keine Theile hat. Man müsste also bei den Atomen eine ganz andere Verschiedenheit, als die der blossen Quantität annehmen, um die Verschiedenheit der durch ihre Zusammensetzung entstehenden Körper zu erklären. Auch hier ist die Theorie, wie bei Empedokles, rein mechanisch, weil die Urstoffe an sich unveränderlich sind und auch durch die Verbindung und Trennung Nichts an ihnen verändert wird, Alles im Gegentheile nur aus ihrer mechanischen Bewegung entsteht.

Die Vollendung des jüngern Ionismus stellt sich in **Anaxagoras** aus Klazomenai, einer ionischen Colonie in Kleinasien (geb. um 500 v. Chr.), dar.

Auch er nimmt, wie Empedokles und die Atomisten, die Unmöglichkeit eines eigentlichen Entstehens und Vergehens an, auch er nimmt, wie sie, unveränderliche Urstoffe an, aus denen Alles durch räumliche Zusammensetzung und Trennung gebildet wird. Er unterscheidet sich von ihnen durch seine Bestimmung über die Urstoffe und den Grund ihrer Bewegung.

An die Stelle der vier Elemente des Empedokles setzt er unendlich viele Urstoffe. Hierin stimmt er mit den Atomisten überein; aber bei den Atomisten sind die Urstoffe nur quantitativ, bei Anaxagoras qualitativ verschieden; ja Anaxagoras legt die Qualitäten der unendlich verschiedenen Dinge in seine Urstoffe. Bei Empedokles und den Atomisten sind die Urstoffe von den abgeleiteten Stoffen verschieden. Von Anaxagoras werden alle Qualitäten der abgeleiteten Stoffe oder Dinge in die Urstoffe übergetragen. Von allen seinen Vorgängern unterscheidet sich ferner Anaxagoras durch die Annahme einer unkörperlichen Kraft oder des Geistes als der Ursache der Bewegung und Ordnung. Jeder Körper besteht aus unendlich kleinen Theilen. Nach der Verschiedenheit in der Qualität der Körper sind auch die kleinen Theile ihre letzten Bestandtheile, der Qualität nach verschieden. So viele verschiedenartige Körper und Namen für dieselben sind, so viele kleine der Qualität nach verschiedene anfangs- und endlose Urtheilchen müssen unterschieden werden. Sie sind, da aus Nichts Nichts wird, anfangslos und, da Etwas nicht zu Nichts wird, endlos. Die Elemente sind zusammengesetzte Körper, wie alle andern, in die Sinne fallenden Körper. Es sind von Ewigkeit her Urtheilchen von Gold, Silber, Blei, Fleisch,

Mark, Knochen und so von jedem der Qualität nach verschiedenen Körper. Sie sind nicht nach der Vierheit des Empedokles, sondern nach den unendlich verschiedenen Qualitäten der Körper unendlich verschieden. Die Urtheilchen sind die Samen (σπέρματα) der Dinge. Ursprünglich sind diese Theile unter einander vermischt. Es giebt kein eigentliches Werden und Vergehen, sondern nur eine Verbindung (σύγκρισις) und ein Trennen (διάκρισις) dieser Theile. Die Theile, die dem Ganzen gleichartig sind, werden von Aristoteles τὰ ὁμοιομερῆ genannt. Die Knochentheile sind gleichartig dem Ganzen des Knochens. Der Zahl und Kleinheit nach waren also immer alle Dinge zugleich, d. h. unendlich viele verschiedene Theilchen aller unendlich vielen und unendlich verschiedenen Körper, nur als Theilchen so klein, dass sie vom Auge nicht mehr gesehen werden. In die Zusammensetzung eines Körpers kommen nicht nur gleichgeartete, sondern auch alle andern verschiedenartigen Theile. So wird der Satz des Anaxagoras wahr: Der Theil eines Jeden ist in Jedem. Aber die dem Ganzen gleichartigen, mit ihm denselben Namen tragenden Theilchen, wie die Goldtheilchen im Golde, die Fleischtheilchen im Fleisch u. s. w., herrschen in der Verbindung vor. Sie bilden das Vorwiegende (τὸ ὑπερεχόν) in der Mischung. Nicht Liebe und Hass, wie Empedokles, nicht die durch Schwere bedingte mechanische Bewegung, wie bei den Atomisten, sondern der weltordnende Geist (νοῦς) ist es, welcher diese Theilchen verbindet, trennt und ordnet. Der Geist ist unvermischt mit jedem Andern; wäre er mit ihm vermischt, so könnte er den Stoff nicht beherrschen, also nicht verbinden, ordnen. Qualitativ ist jeder Geist dem andern gleich; das Quantum der Geistigkeit in dem einzelnen Wesen entscheidet über die höhere oder niedere Stufe, die es einnimmt. Der Geist ist das feinste (τὸ λεπτότατον) aller Dinge. Der Stoff ist ursprünglich ungeordnet; dann tritt der Geist hinzu und ordnet ihn zur Welt. Ein Umschwung wird zuerst an einem einzelnen Punkte bewirkt und dieser theilt sich nach und nach den grösseren Massen mit. Dem Geiste (νοῦς) kommt Erkennen und Weltordnen zu. In der Weltordnung liegt wohl die Zweckmässigkeit ihrer Einrichtung. Bewegen und Denken sind die Hauptthätigkeiten des Geistes der Welt. Der grosse Fortschritt liegt in der Annahme eines geistigen, vom Stoffe freien, den Stoff beherrschenden Princips für die Weltordnung und der Ewigkeit der nach ihren Qualitäten verschiedenen Stoffe. Nicht gewisse der Zahl und Qualität nach beschränkte Urstoffe, auch nicht der Qualität nach gleiche und nur quantitativ verschiedene Urstoffe werden angenommen, sondern ihrem letzten Wesen nach ist die Natur aller Dinge ohne Unterschied des Urstoffes und des abgeleiteten Stoffes selbst mit allen ihren verschiedenen Qualitäten ewig.

Und doch wird die Verschiedenheit der Qualität durch die den Namen nach verschiedenen Körper bestimmt? Sind nicht im Laufe der Zeit an die Stelle früherer Naturbildungen ganz andere getreten, für die wir andere Namen haben müssen, während wir die frühern wieder anders benennen? Ist es nicht ein Widerspruch, eine ewige Materie in der Zeit durch einen ewigen Geist bearbeiten zu lassen und vor dem Anfange der Ordnung ein Chaos anzunehmen? Ist nicht der Geist hier eine blosse Maschine der Welt, welche die verschiedenen, von Ewigkeit her vorhandenen Körpertheilchen verbindet? Müsste man nicht, wenn man den Geist als Princip mit Anaxagoras annehmen wollte, die weltordnende Kraft des Geistes gerade aus der zweckmässigen Organisation der Welt, wie aus der Wirkung die Ursache, ableiten? Und doch geschieht dies bei Anaxagoras nicht. Ist der Geist in den einzelnen Wesen nur quantitativ, ist er nicht auch qualitativ verschieden? Ist die Qualität des Geistes in der Pflanze, im Thiere, im Menschen dieselbe? Der Geist soll mit keinem Theile der Materie vermischt, immateriell sein. Damit beginnen alle jene Widersprüche, zu welchen ein absoluter Dualismus führt und zu dem einmal damit der Grund gelegt ist. Kann ein durchaus Immaterielles, die reine, absolute Verneinung der Materie mit der Materie in Berührung treten, sie also beherrschen, verbinden, trennen, ordnen? Und, wenn er als das feinste aller Dinge zu einem Elemente, also zuletzt zu einem feinen Urstoffe gemacht werden sollte, ist ein Stoff, die andern zu ordnen, zu trennen, zu verbinden im Stande? Ungelöste Fragen, die immer bei der Beantwortung nach den Anschauungen dieses Denkers aufs Neue zu Widersprüchen führen.

Der Begriff der Substanz, des Seins und der Einheit war in allmäliger Vervollkommnung von den ältern Ioniern, Pythagoreern und Eleaten, der Begriff der bewegenden Ursache, des Werdens und der Vielheit durch die jüngern Ionier (Herakleitos, Empedokles, die Atomisten und Anaxagoras) entwickelt. Eine Richtung zeigt sich bei allen gemeinsam, sie ist die dogmatische und objective.

Die Richtung der Sophisten, welche die vorsokratische Periode schliessen und den Uebergang zur Sokratischen bilden, ist skeptisch und subjectiv. Die Perserkriege hatten das griechische Freiheits- und Volksbewusstsein gehoben. Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. wurde Athen der Mittelpunkt der Bildung. Auch die Philosophie erhielt hier ihre Concentration zunächst durch Anaxagoras. Dieser bildet den Uebergang zur Sophistik. Ist sein Weltgeist auch kein menschlicher Geist, so hatte er doch vom subjectiven Standpunkte aus dem Selbstbewusstsein den Begriff des Geistes geschöpft. Der Grund einer nicht wahrheitgemässen Auffassung des subjectiven Standpunktes liegt wohl in dem mit der Bildung des Perikleischen Zeitalters zunehmenden Luxus,

der Abnahme reiner Sitte und Zucht und immer mehr wachsenden Selbstsucht eines herrschsüchtigen Demagogenthums. Wir haben keine Schriften von den Sophisten und kennen sie nur aus den Werken ihrer Gegner. Nach Plato und Aristoteles ist die Sophistik eine Weisheit, welche Weisheit scheint, aber keine ist (*τέχνη φανταστική, φαινομένη σοφία*). Gelderwerb und praktische Tendenz sind die Hauptsache.

Häupter der ältern Sophisten sind Protagoras aus Abdera (geb. um 486 v. Chr.) und Gorgias aus Leontium in Sicilien, Gesandter seiner Vaterstadt in Athen (427). Noch gehören zu den ältern Hippias, der Polyhistor und Prodikos, der Moralist.

Protagoras geht vom Werden, von der Veränderung des Herakleitos aus. Alles ist in beständigem Flusse. Ich verändere mich und die Dinge verändern sich. Die Dinge sind Jedem nur das, was sie ihm scheinen. Das Maass aller Dinge ist der Mensch, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist. Es giebt darum keine objective Wahrheit, nur Schein der Wahrheit, kein Wissen, sondern nur Meinen.

Gorgias geht von den Eleaten aus und kommt doch zu dem gleichen, ja einem noch mehr nihilistischen Resultate. In seiner Schrift: *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* stellt er die drei Hauptsätze auf: 1) Es ist nichts; 2) wenn etwas ist, ist es unerkennbar; 3) wenn es auch erkennbar wäre, so können wir es doch einem Andern nicht mittheilen. Den ersten Satz hat er ausführlich vermittelst der Anwendung der eleatischen Philosophie bewiesen. Die jüngern Sophisten wandten das philosophische Princip des subjectiven Standpunktes immer mehr in frivoler Weise an. Es spricht sich in ihnen die rhetorisirende und alles Höhere negirende, egoistische Willkür des Einzelsubjectes schroffer aus, so bei Polos, Thrasymachos, Euthydemos, Dionysidoros, Kritias (an der Spitze der dreissig Tyrannen). Allein, wenn sich auch alles Einzelne verändert, so ist doch in der Veränderung ein beharrendes Allgemeines. Der Schein ist uns von Aussen aufgenöthigt, und setzt nothwendig ein Sein voraus. Das Kriterium der Wahrheit ist das vernünftige Bewusstsein. Nicht des Menschen Willkür, die Vernunft hat zu entscheiden. Gorgias' Beweise gegen die Realität des Seins sind hauptsächlich da unhaltbar, wo er die Realität des unendlichen Seins bestreitet. Was in sich selbst ist, ist nicht grösser, wie Gorgias will, oder kleiner, als es selbst.

§. 10. Die Sokratische Periode. Sokrates, die einseitigen Sokratiker.

Mit Anaxagoras und den Sophisten ist das Uebergangsmoment zur zweiten oder Blüthenperiode der griechischen Philosophie, der Sokratischen Periode, gegeben. Athen ist der Mittelpunkt der

griechischen Bildung und Philosophie. Der allmälig sich verändernde Charakter der griechischen Bildung zeigt sich im Laufe des fünften Jahrhunderts v. Chr. in den Leistungen des Lyrikers Pindar, des Bildners Phidias, des Arztes Hippokrates, der Geschichtschreiber Herodot und Thukydides, so wie in der Entwickelung der tragischen Muse durch Aeschylos, Sophokles und Euripides. Ihre Entwickelung hängt mit der philosophischen Weltanschauung der Zeit zusammen. Auch die Mysterien hatten gegenüber dem Volksglauben ihren Einfluss. Die Philosophie war zur Zeit des Peloponnesischen Krieges eine auf praktische Zwecke abzielende, Alles von der empirischen Subjectivität aus beurtheilende selbstsüchtige Rede- und Denkkunst geworden. Mit der durch die Sophistik in der Entwickelung bedingten und der Sophistik entgegentretenden Philosophie des Sokrates beginnt die neue philosophische Entwickelung. Er, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete (geb. um 470 v. Chr. gest. 399), ein weiser Denker, edler Bürger und Mensch, von Sophisten gebildet, griff die subjective, praktische und skeptische Richtung der Sophistik auf, wies aber diesem Strome der Zeit einen andern, zu einem höhern Ziele führenden Lauf. Plato idealisirt den Sokrates, Xenophon fasst ihn mehr nüchtern und historisch, aber weniger mit philosophischem Sinne auf. Sokrates liegt das Grübeln nach den letzten Dingen, wie es in der vorsokratischen Periode geherrscht hatte, ferne; es ist ihm ein Schwatzen über Lufterscheinungen. Dagegen theilt er die subjective und skeptische Richtung mit den Sophisten. Nur hält er sich nicht, wie diese, an die Willkür des einzelnen empirischen Subjects, sondern an das Subject an sich, wie es sein soll, den Menschen in der Idealität. Auch ist seine Skepsis keine absolute; er zweifelt nicht des Zweifels, sondern der Wahrheit wegen. Seine Lehre ist nicht systematisch, sein Vortrag nicht akroamatisch, sondern erotematisch. Seine Kunst ist geistige Maieutik. Allgemein menschliche, religiöse, ästhetische, ethische, philosophische Begriffe, welche in der Seele des Hörers schlafen, werden durch Fragen aus der Seele desselben vermittelst des Dialogs hervorgeholt. Der scheinbaren Wahrheit des Zöglings wird vom Meister scheinbare Anerkennung (Ironie, *εἰρώνεια*), bis jene scheinbaren Behauptungen sich durch die Dialektik in Nichts auflösen. Das Subject ist der Schlüssel zu Allem und zwar durch den Begriff. Das Erste ist bei Allem, worüber man spricht, nach dem zu fragen, was es ist, nach seinem Begriffe (*ζητεῖν τὸ καθόλου*), die Definition (*τὸ ὁρίζεσθαι*); das Mittel zu diesem begrifflichen Erkennen ist die Induction (*ἐπαγωγή*). Aus dem Aufzählen gleichartiger Einzeldinge und Einzelfälle wird der Begriff des Allgemeinen abgeleitet. Der Hauptzweck ist ein ethischer, die Tugend. Da aber Alles auf dem begrifflichen Erkennen beruht,

so ist dieses auch bei der Tugend der Fall. Alles kommt auf das richtige Wissen des Guten an. Die Tugend ist darum Wissen (ἐπιστήμη), Weisheit (σοφία). Die Tugend ist darum lehrbar, ist nur eine. Wer weiss, was gut ist, handelt auch gut. Das böse Handeln findet nur in Folge einer mangelhaften Einsicht statt. Nur der Einsichtige ist tugendhaft, handelt zweckmässig, befördert sein Wohl. Daher hat die Tugend die Glückseligkeit zur Folge. Freiheit des Geistes, Maasshalten im Genusse, nicht Verachten desselben zeigt sich bei dem Einsichtigen oder Tugendhaften. Gott dachte sich Sokrates in der Welt, wie die Seele im Menschenkörper, als das Herrschende. Wenn wir auch vom Subjecte ausgehen, wie Sokrates, so können wir dies nur unter der Voraussetzung des Objectes thun und es bleibt daher immer noch die Aufgabe der Philosophie, nach dem letzteren zu forschen; ja die klare Erkenntniss des Subjectes, welche Sokrates will, hängt von der klaren Unterscheidung und Erkenntniss des Objectes ab. Allerdings ist es ein Fortschritt, den Gegenstand durch den Begriff zu bestimmen. Allein die Induction ist nicht der einzige Weg, zum Allgemeinen zu kommen, auch der innere Factor, der in der Seele liegt, ist bei der Erkenntniss zu beachten. Kommt es auch bei der Tugend auf den Begriff, auf das Wissen an, so ist sie deshalb nicht blosses Wissen. Was Sokrates unmöglich erscheint, ist eine wirkliche Thatsache. Das Wissen des Menschen kommt mit seinem Handeln in Conflict. Man kann sehr gut wissen, was gut ist, und es doch nicht thun.

Die einseitigen Sokratiker rissen die nothwendig verbundenen Elemente der Sokratischen Weltanschauung aus einander. Aus der einseitigen Auffassung der Dialektik entstanden die eristischen Schulen, aus der einseitigen Auffassung des Verhältnisses der Tugend und Glückseligkeit die cynische und die cyrenaische Schule.

Zu den eristischen Schulen gehören die megarische und die elisch-eretrische. Der Gründer der megarischen Schule ist Euklides von Megara (besonders seit dem Tode des Sokrates 399 v. Chr. wirksam). Er sucht den Eleatismus mit der Sokratischen Philosophie zu verbinden. Nach ihm ist das Sein und die Einheit der Eleaten das Gute des Sokrates, das Nichtseiende ist das Böse. Als Nachfolger desselben sind Eubulides aus Milet, dem eine Reihe von Fangschlüssen zugeschrieben wurde, Diodoros Kronos, in der Dialektik ausgezeichnet und besonders durch seine im eleatischen Sinne gegen die Bewegung geführten Beweise bekannt, Stilpo von Megara, welcher die megarische Philosophie mit der cynischen zu verbinden versuchte, hervorzuheben.

Phädon aus Elis, Schüler des Sokrates, begründete in seiner Vaterstadt die elische Schule, mit der megarischen und Platonischen

verwandt, und Menedemos, ein Schüler Stilpo's und mittelbar Phädon's, legte auch in seiner Vaterstadt Eretria einen weitern Grund zur Erhaltung der elischen Schule. Seine Anhänger wurden Eretriker genannt.

Die cynische Schule hält sich zuletzt einseitig an die Tugend, die cyrenaische an die Glückseligkeit. Die cynische Schule entstand, wie die megarische Schule, durch Verbindung der Lehre des Sokrates mit den dialektischen Elementen der Eleaten und Sophisten. Ihr Gründer ist Antisthenes aus Athen, der nach Sokrates' Tode im Gymnasion Kynosarges lehrte, woher seine Schule die kynische hiess. Er bekämpft die Platonische Ideenlehre, da ihm nur das Einzelne, welches man mit seinem eigenen Namen bezeichnen muss, Realität hat. Das Allgemeine drückt nur eine Eigenschaft des Einzelnen aus. Man kann einen Begriff nicht einem andern als Merkmal beilegen, oder einen Begriff durch einen andern Begriff definiren, da jedes Subject nur sich selbst, nie aber dem, was es nicht ist, dem Andern gleich sein kann. Ich kann nicht sagen: Der Mensch ist gut, sondern der Mensch ist Mensch und gut ist gut. Die cynische Schule ist nominalistisch. Da Antisthenes theoretisch keine Wissenschaft gewinnt, will er sie praktisch aufstellen. Nach ihm bezieht sich die Wissenschaft auf die Tugend, welche uns glücklich macht. Es giebt aber für ihn keine Glückseligkeit, kein Gut, als die Tugend und kein Uebel als die Sünde. Was zwischen der Tugend und Sünde liegt, ist gleichgültig. Nicht das Beherrschen der Lust, sondern das Nichtbrauchen derselben ist das Beste. Die absolute Bedürfnisslosigkeit ist das Ideal.

Diogenes von Sinope, der rasende Sokrates, origineller Humorist, durch Charakterstärke ausgezeichnet (414—324) fasste den Cynismus noch überspannter auf. Sein Nachfolger war Krates von Thebe, Lehrer des Zeno von Kittion, durch welchen der Stoicismus begründet wurde. Der Cynismus artete in Rohheit und Schmutz aus, welche man für Tugend nahm, er ist das griechische Kapuzinerthum.

Nach Aristippos aus Cyrene, einem Schüler Sokrates', der nach dessen Tode die cyrenaische Schule gründete, ist die Lust (ἡδονή) der Zweck des Lebens. Diese Lust ist vorzugsweise die positive (ἡδονὴ ἐν κινήσει) und die Lust des Augenblicks (ἡδονὴ μερική). Auch hier handelt es sich also, wie beim Cynismus, um die praktische Seite der Philosophie. Nur hält man sich dabei an die Glückseligkeit, den Genuss, der das unbedingte, seiner selbst wegen zu begehrende Gut ist. Alles Andere ist nur Mittel zu diesem Zwecke. Zunächst sind nach den Cyrenaikern unsere Wahrnehmungen Empfindungen. Wir erhalten durch sie nicht die Dinge ausser uns. Wir haben nur die Empfindung des Gegenstandes, nicht den Gegenstand selbst. Nur von den Empfindungen wissen wir, nicht von den Dingen. Unsere Vorstellungen sind

subjectiv, und die Cyrenaiker halten sich an Protagoras. So ist die Empfindung der Maassstab für unser Handeln. Was wir aber von Natur aus wollen, ist eben der angedeutete Zweck alles Lebendigen, die angenehme Empfindung oder Lust. Die Glückseligkeit ist die Summe aller einzelnen Empfindungen oder Einzelgenüsse; sie ist aber nicht Zweck an sich, sondern wird von selbst durch alle Einzelgenüsse erreicht, von denen jeder für den Augenblick der eigentliche Zweck ist. Die körperliche Lust ist intensiver, als die geistige. Die Weisheit besteht in der Beherrschung der Lust, nicht in ihrem Nichtgebrauche. Es ist nämlich vernünftige Einsicht (φρόνησις) der Lust gegenüber nöthig. Aristipp sagt von seinem Verhältniss zur schönen Lais: ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι.

Aristipps Lehre huldigte seine Tochter Arete und deren Sohn, der jüngere Aristipp (μητροδίδακτος). Unter den Schülern des ältern Aristipp wird auch Antipater genannt. Theodoros, der Gottesläugner, bildete den Zweig der Cyrenaiker, welcher von dem jüngern Aristipp stammt; von Antipater wird der Zweig des Hegesias und Annikeris abgeleitet. Theodoros (ὁ ἄθεος) setzt an die Stelle der einzelnen Lustempfindung den dauernden angenehmen Gemüthszustand, Freude (χαρά) und als verabscheuungswürdig gilt ihm der dauernde unangenehme Gemüthszustand, Trauer (λύπη). Aus der Einsicht entsteht die Freude, aus der Thorheit die Trauer. Da wir die Lust nicht erreichen können, meint Hegesias in Alexandria, so kann sie auch nicht Zweck sein, sondern höchstens nur die Freiheit von Schmerz. Da aber auch dieses nicht erreicht werden kann, so verlangt die Philosophie Gleichgültigkeit gegen Lust und Unlust. Nichts ist ja an sich angenehm oder unangenehm, sondern wird es nur durch die Art, wie wir das Ding auffassen. Selbst das Leben erscheint dem Weisen gleichgültig. Das Unzureichende des Lustzweckes spricht sich hier am deutlichsten aus. Da seine Philosophie ihre Anhänger zum Selbstmorde getrieben haben soll, erhielt er den Beinamen πεισιθάνατος.

Annikeris, der jüngere, bezeichnet wieder die Lust als Zweck jeder Handlung; aber er hebt besonders die Lust hervor, die in uns durch ethische Eigenschaften (Freundschaft, Dankbarkeit, Liebe zu Verwandten, zum Vaterlande) entsteht. Alle diese Anschauungen der einseitigen Sokratiker stehen, was die innere Lebenskraft für weitere Entwickelung der Philosophie betrifft, tief unter der Sokratischen Weltanschauung. Die eristischen Schulen machen das, was bei Sokrates Mittel ist, zum Zwecke. Die Dialektik aber ersetzt die Tugend eben so wenig, als Tugend allein durch Dialektik gewonnen wird. Das Sein der Eleaten ist das Sein aller Dinge und kann unmöglich, wie die Megariker wollen, das Gute sein. Das Gute hat allein seine Beziehung auf

den Willen des Menschen, nicht auf das abstracte Sein der Welt. Dem Bösen kommt Realität zu, wie dem Guten; sonst wäre nichts Böses in der Welt. Ist das Böse, das Uebel, das Nichtsein, so giebt es kein Uebel, welcher Satz durch die tägliche Erfahrung an sich und Andern widerlegt wird. Das Gute wird aus dem Menschen, in welchem es seine Realität hat, in den abstracten Begriff des Seins verlegt, der an sich weder gut, noch schlecht ist. Die Megariker wollen nur ein Sein, keine Vielheit; dadurch heben sie die Möglichkeit der Begriffsentwickelung auf; es ist aber ein Widerspruch dies zu thun, wenn man, wie sie als Sokratiker, ein begriffliches Wissen verlangt. Kann man ferner mit Antisthenes, dem Cyniker, vom Wissen ausgehen und das Leben auf das Wissen gründen wollen, wenn es keine Begriffserklärung, kein anderes Urtheil als das identische giebt, also jede Wissenschaft selbst unmöglich ist? Die Tugend verlangt ferner weder eine Geringschätzung, noch ein Nichtgebrauchen der Lust. Der Mensch ist ein sinnlich-vernünftiges Wesen. Die sinnliche Lust ist daher nichts Böses. Sie ist ein Mittel zum höhern Zwecke, wie das sinnliche Dasein der Träger des geistigen ist. Die Cyniker erstrebten Unabhängigkeit vom Aeussern und doch legten sie in äusserliche schmutzige Sonderlingserscheinungen einen besondern Werth. Wurde nicht dadurch gerade das, was man nicht wollte, Gegenstand des Begehrens und widersprach sich so der Unabhängigkeitstrieb vom Aeussern nicht selbst, indem er das wieder setzte, was er aufgehoben hatte? Dieselbe Einseitigkeit zeigt sich auch bei den Cyrenaikern; sie machen das, was allein Zweck sein kann, vernünftige Einsicht und Tugend, zum blossen Mittel des Sinnengenusses. Wenn nur die Lust der Gegenwart Zweck sein kann, so kann auch nicht von einer Beherrschung derselben die Rede sein. Denn dann würde man auf die Zukunft, auf die noch nicht vorhandene Unlust, welche vielleicht aus einer augenblicklichen Lust entsteht, reflectiren müssen. Hier verschwindet aber die Lust des Augenblicks als höchster Zweck, im Gegentheile, sie wird verabscheut aus Furcht vor einer grösseren und dauernderen Unlust. Giebt es aber neben der körperlichen nicht auch eine geistige Lust, und ist nicht gerade diese nach Zweck und Folgen die höhere? Allerdings ist der Zweck des Theodoros, die dauernde angenehme Gemüthsstimmung, begehrenswerther; aber mit Recht wies Hegesias die Unmöglichkeit der Erreichung eines solchen Zweckes nach und war mit dem Fliehen des Uebels als letztem Zwecke zufrieden. Kann aber der Mensch auch den Zweck der Schmerzlosigkeit erreichen? Schon Hegesias sah ein, dass er dieses nicht immer kann. Daher kam jene Anschauung von der Gleichgültigkeit des Philosophen gegen jedes Gut, selbst das Leben und gegen jedes Uebel, auch den Tod. Hebt sich aber hier der Cyrenaismus nicht selbst auf,

indem er sich einen zwecklosen, d. h. unmöglichen Zweck vorsteckt, und, wenn er die Adiaphorie oder Gleichgültigkeit gegen Leben und Tod als wünschenswerth bezeichnet, hat er hier nicht auf einmal dadurch dem cyrenaischen Zwecke der Lust und Schmerzlosigkeit einen fremdartigen andern Zweck, die Gleichgültigkeit, unterschoben, welche offenbar den Zweck selbst, von dem die Schule ausgeht, als einen irrthümlichen, unbegründeten bezeichnet? Wenn Annikeris wieder einlenkt und die ethischen Momente den sinnlichen entgegen hervorhebt, so ist dies zwar sehr schön, aber nicht folgerichtig; denn die Lust ist ja das Princip, und es bleibt dem Ermessen des Einzelnen anheim gestellt, ob das ethische Moment dasjenige ist, welches in ihm Lust schafft. Muss aber hierauf unbedingt Rücksicht genommen werden, so ist nicht die Lust Zweck, sondern die Tugend, und die Lust erscheint dann nur als eine Folge derselben.

§. 11. Plato.

Die aus ihrem innern Verbande von den einseitigen Sokratikern herausgerissenen Elemente der Sokratischen Philosophie hat Plato wieder vereinigt und sie zur Grundlage einer höhern, systematischen und universalen Weltanschauung gemacht. Das Verhältniss des Plato zur übrigen griechischen Philosophie ist ein dreifaches: 1) Verhältniss zur vorsokratischen Philosophie, 2) zur Philosophie des Sokrates, 3) der Sokratiker.

Die vorsokratische Philosophie zeigt sich in einseitigen Gegensätzen befangen. Herakleitos kennt nur ein Werden, die Atomisten nur eine unendliche Vielheit, die Eleaten nur ein Sein und eine Einheit. Vor lauter Sein und vor lauter Einheit sehen die Eleaten das Werden und die Vielheit der Natur nicht und machen diese Begriffe zuletzt zu einem blossen Schein oder einer Täuschung unserer Sinne. Vor lauter Werden sieht Herakleitos das Sein nicht, das ihm als Sinnestäuschung erscheint, und vor lauter Vielheit finden die Atomisten die Einheit nicht. Jede dieser Anschauungen ist relativ wahr, d. h. sie hat neben einer bebestimmten Wahrheit einen bestimmten Irrthum. Wahr ist das Sein und die Einheit, aber falsch, dass nichts, als Sein und Einheit ist; wahr ist die Vielheit und das Werden, aber falsch, dass nur Werden und Vielheit ist. Plato verbindet nun die relative Wahrheit des einen Gegensatzes mit der relativen Wahrheit des andern zur Gewinnung der ganzen und vollkommenen Wahrheit. Nach ihm ist das Sein und die Einheit mit dem Werden und der Vielheit zu verbinden. Das Sein und die Einheit liegt in der Idee, in dem objectivirten Begriff, das Werden und die Vielheit kommt zuletzt von der Materie, in wiefern diese und die

Ideen es sind, an welchen die sinnliche Welt als ein Mittleres Antheil nimmt.

Was das Verhältniss zu Sokrates betrifft, so geht dieser vom begrifflichen Erkennen des Subjects aus, während Plato den Begriff in der Natur, im Dinge, im Objecte ausserhalb unseres Geistes verwirklicht findet. So wird der subjective Idealismus des Sokrates ein objectiver, ein die ganze Welt in ihrem Wesen erfassender Idealismus.

Das Verhältniss zu den Sokratikern ist das der Allseitigkeit zur Einseitigkeit. Plato verbindet die von den Sokratikern getrennten und einzeln behandelten Elemente zu einer universalen, alle Elemente der Sokratik vereinigenden Weltansicht.

Wenn auch die seit den Stoikern herrschende Dreitheilung der Philosophie von Plato nicht wirklich ausgesprochen und durchgeführt wurde, so liegt dieselbe doch seiner Philosophie zu Grunde.[1] Es ist dieses die Eintheilung in Dialektik (oder Logik), Physik und Ethik.

Die Grundlage der Philosophie ist nach Plato der philosophische Trieb. Er ist ein Trieb, die Wahrheit zu verwirklichen, bezieht sich darum sowohl auf das Erkennen, als auf das Handeln, er ist der geistige Zeugungstrieb oder der Eros.[1] Er ist das Streben nach der Darstellung des Absolutschönen, nach Einbildung der Idee in die Endlichkeit durch speculatives Wissen und philosophisches Leben. Zum Besitze der Wahrheit führt dieser Trieb durch die dialektische Methode.

Plato (geb. 429 zu Athen, gest. 348 v. Chr.), Sohn eines alten aristokratischen Hauses, Schüler des Sokrates, nach dessen Tode auf Reisen gebildet, Gründer einer Philosophenschule in der Akademie zu Athen, hat seine Schriften in dialogischer Form verfasst, und die echten haben meist nicht nur einen philosophischen, sondern auch einen dichterischen oder Kunstwerth, wie denn Plato zu jenen seltenen Naturen gehört, welche in gleich hohem Grade geniale Vernunft und Phantasie besitzen. Aber diese letztere, so sehr sie uns den Genuss mancher Kunstschöpfung gewährt, ist auch nicht selten der Grund mancher Verirrungen und Einseitigkeiten dieses Philosophen, zu welchen sich von jeher ideale und schwärmerische Naturen am meisten hingezogen fühlten. In den früheren und kleineren Dialogen entwickelt Plato, nicht über den Sokratischen Standpunkt hinausgehend, das Wesen und die Lehrbarkeit der Tugend, die einzelnen Tugenden und bekämpft die

---

[1] Cicero, Acad. post. I, 5: Fuit jam accepta a Platone ratio philosophandi triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens sit, quid repugnet, judicando.

[2] Siehe Zeller, Philosophie der Griechen, zweiter Theil (zweite Auflage) S. 384 ff.

sophistischen Anschauungen. Die ihn von Sokrates unterscheidende Ideenlehre enthalten der Theätet, der Sophistes, der Politicus und Parmenides. Als die Anwendung der Ideenlehre auf das Schöne, die Seele, die Weltentwickelung, den Staat aussprechend und die Totalität der Weltanschauung vorbereitend oder durchführend sind Phädros und Symposion, Phädo, Philebos, Timäos, Republik und Gesetze zu nennen.

Dialektik. Plato unterscheidet vier Quellen der Erkenntniss, die sinnliche Wahrnehmung oder Empfindung (*αἴσθησις*), die Vorstellung (*φαντασία*), das Denken (*διάνοια*) und die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*). Die Wahrnehmung und Vorstellung hat das Werden (*γένεσις*), das Denken und die Wissenschaft das Sein (*οὐσία*) zum Gegenstande. Diese beiden Erkenntnissquellen bilden das Wissen (*νόησις*). Der Gegenstand der sinnlichen Erkenntniss ist ein Werdendes, sich Veränderndes, Wechselndes. Darum ist die sinnliche Wahrnehmung nur Vermuthung (*εἰκασία*), die Vorstellung blosser Glaube (*πίστις*), beide zusammen Meinung (*δόξα*).[1] Das Denken und die Wissenschaft haben es mit dem Sein zu thun. Das Denken geht von Voraussetzungen zu Folgerungen über. Darauf stützt sich das mathematische Wissen, das mit bestimmten Grundsätzen beginnt, von Voraussetzungen ausgehend die Folgen ableitet und die Begriffe in Bildern darstellt. Nur die Wissenschaft geht auf den unbedingten und unveränderlichen Anfang, welcher ohne alle Voraussetzung Alles in sich begreift, zurück. Die Philosophie will an den der Sinnlichkeit im Herakleitischen Flusse erscheinenden Dingen das Allgemeine, Gleiche, Beharrende, Unveränderliche erkennen. Auch die Eleaten hatten ein solches Allgemeines, Gleiches, Beharrendes, Unveränderliches gefunden. Allein dieses war ihnen das reine Sein und ein solches ist unerkennbar, Nichts. Denn es hat keine Bestimmtheit. Der wahre Gegenstand der Wissenschaft ist eine Einheit in der Vielheit, ein Sein, aber nicht ein unbestimmtes, sondern ein bestimmtes. Ein solches ist aber gegen ein Anderes begrenzt. So erhalten wir viele bestimmte Einheiten (*ἑνάδες*, *μονάδες*). Plato setzt also der Einheit des abstracten eleatischen Seins eine Vielheit von nicht sinnlichen Substanzen entgegen. Die Idee ist also das Wesen des Dinges, das Allgemeine im Einzelnen, das Ansich des Dinges. Das, was wir den Begriff im denkenden Subjecte nennen, ist nicht mehr, wie bei Sokrates, ein vom Subject Gedachtes, sondern ein ausserhalb des Subjectes Verwirklichtes, der, abgesehen von aller subjectiven Auffassung, an sich existirende Begriff des Dinges. Die Ideen sind das Unveränderliche, Wesenhafte, sich Gleichbleibende in den erscheinenden Dingen; sie sind für die einzelnen Dinge die Gattung; sie sind das wahrhaft Wirkliche, die Musterbilder der einzelnen

---

[1] Plato de republica libr. VII. 533 u. 534.

Dinge, welche ihre Abbilder oder Nachahmungen sind. Die Ideen haben keinen Antheil an der Veränderung, dem Wechsel, der Schwäche und Mangelhaftigkeit des einzelnen Dinges. Das Ding ist nur dadurch das, was es ist, dass es einen mehr oder minder beschränkten Antheil an der Idee hat. Ideen giebt es von Allem, wofür wir einen Namen haben, indem wir es von einem Andern unterscheiden. Die Ideen sind sich neben-, unter- und übergeordnet. Die Aufgabe der Wissenschaft ist, das Viele auf die Einheit oder die Idee zurückzuführen, oder aus der Einheit die Vielheit abzuleiten. Die Kunst dieser Ableitung ist die Dialektik. Plato hat das System der Ideen in keiner Deduction dargestellt, sondern nur die beiden möglichen Wege einer Zurückführung auf die Idee oder Ableitung aus der Idee angedeutet. Die höchste Idee, welcher alle Ideen des Universums untergeordnet sind, und welche sich in der Welt verwirklicht darstellt, ist die Idee des Guten (*τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*).

Physik. Während bei Plato die Ideen das unveränderliche Sein sind, haben die Dinge nur Theil an diesem Sein; sie sind ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein; denn sie sind nicht, sie werden, sie gehen vom Nichtsein zum Sein und vom Sein zum Nichtsein über. Es ist in ihnen nicht die reine Idee oder das reine Sein, sondern nur ein durch Nichtsein getrübtes Sein. Dieses Nichtsein, das Gegentheil der Idee, ist die Materie. Sie ist das Unsichtbare, Gestaltlose, Unbegrenzte, fähig, alle Gestalten und Begrenzungen aufzunehmen, sie ist das, worin das Werdende sein muss, der Raum, worin Alles wird und Alles sich auflöst.[1] So erscheint die sinnliche Welt als das, was Antheil an dem Sein oder der Idee und an dem Nichtsein oder der Materie hat. Man kann von den verschiedenen Dingen nicht sagen, dass sie sind, noch, dass sie nicht sind, sondern nur, dass sie bald sind, bald nicht sind, dass sie sich verändern. Die Welt ist zweckmässig und nach mathematischen Verhältnissen geordnet; sie ist lebendig, und das Mittelglied zwischen der Welt der Ideen, welche im Guten ihr oberstes Princip hat, und der Welt der Erscheinung ist die Weltseele. Sie belebt die Welt, wie die Seele den Körper, sie ist die Quelle aller Bewegung, Gestaltung und alles Erkennens, hat Theil am Einen und Vielen, am Unveränderlichen und Veränderlichen. Wie die Zahl der Uebergang von der Idee zur Erscheinung ist, so ist die Weltseele als Uebergang von der ewigen Einheit zur unendlichen Vielheit zu betrachten. So ist die Welt das gemeinsame Erzeugniss der Idee und der Materie, der Vernunft und Naturnothwendigkeit, verbunden durch das Mittelglied der Weltseele. In den vier Elementen liegen die Grundformen alles Körperlichen. Die Welt ist sichtbar und tastbar. Die Sichtbarkeit setzt Feuer,

---

[1] Zeller, Philosophie der Griechen, 2. Aufl. 2. Theil, S. 462 ff.

die Greifbarkeit Erde voraus. Zwischen Beiden muss ein Drittes, Verknüpfendes sein und dieses zu jedem im Verhältnisse stehen. Die Luft bildet das Verhältniss zum Feuer, das Wasser zur Erde. Er legt den Elementen die Pythagoreischen geometrischen Formen bei, führt aber die Körper nicht auf körperliche Atome, sondern auf Flächen, zuletzt auf Dreiecke, also bloss auf den Raum zurück. Das Weltganze ist kugelgestaltig. Im Mittelpunkt ist die Erde. In sieben Kreisen bewegen sich um sie Mond, Sonne und die fünf Planeten. Der äusserste Kreis ist der Fixsternhimmel. Die Erde ist unbeweglich. Aus den Bewegungen der Himmelskörper geht die Zeit hervor, die Dauer ihrer Umläufe. Die Seele ist ein Anderes, als der Körper, sie verhält sich zu ihm, wie das Herrschende zum Beherrschten, wie das Gebrauchende zu dem, dessen es sich bedient. Sie ist ein Wesen für sich und hat schon vor der Vereinigung mit dem Körper existirt. Es sind zwei Theile (*μέρη*) der Seele, der göttliche oder vernünftige (*τὸ θεῖον, λογιστικόν, νοητικόν*) und der sterbliche oder unvernünftige (*τὸ θνητόν, τὸ ἄλογον*). Der unvernünftige oder sterbliche Theil hat zwei Hälften, den Gehülfen des vernünftigen Willens, zur Unterordnung unter ihn bestimmt, den Muth (*θυμός, θυμοειδές*) und den unedleren Theil der sinnlichen Begierde (*τὸ ἐπιθυμητικόν, φιλοχρήματον*). So besteht die Seele aus drei Theilen, welche in drei Theilen des Leibes ihren Sitz haben, dem vernünftigen Erkennen im Kopfe, dem Muthe in der Brust, dem Begehren im Unterleibe. Die vernünftige (erkennende) Seele ist unsterblich und kehrt, wenn sie die Leiblichkeit überwunden hat, in ihren frühern Zustand vor der Vereinigung mit dem Körper durch Uebergangsstufen zurück. Ihr unsterbliches Wesen wird im Phädon bewiesen aus der Analogie, nach welcher Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem, aus Leben Tod und so wieder aus Tod Leben hervorgeht; durch die Wiedererinnerung, als welche das Wissen der Ideen erscheint, und welche nur bei einer Präexistenz möglich ist, aus welcher wir auf die weitere Existenz der Seele nach dem Tode schliessen; aus der Einfachheit der Seele, nach welcher die Seele keine Theile hat, sich also auch nicht in Theile auflösen kann; aus der Idee des Lebens, welche mit der Idee der Seele identisch ist und nothwendig das nicht zu ihr Gehörige, also den Tod, ausschliesst, wie das Feuer die nicht zu seinem Wesen gehörende Kälte.

Ethik. Nur die Idee ist theoretisch das Wesen, sie ist die Wahrheit, die eigentliche Substantialität des Dinges; so soll sie auch im Praktischen herrschen. Das höchste Gut ist nicht die sinnliche Lust, sondern die Herrschaft der Vernunft, als Streben nach Gottähnlichkeit, als Zurückkehren der Seele in sich selbst vermittelst des vernünftigen Denkens. Auch dem Plato besteht, wie dem Sokrates, die Tugend im

Wissen und ist lehrbar. Sie ist nach den Seelenkräften verschieden. Die Vernunft, welche im Kopfe ihren Sitz hat, soll den Muth in der Brust und die sinnliche Begierde im Unterleibe beherrschen, und ist als solche Herrscherin Weisheit (σοφία). Der von der Vernunft beherrschte Muth ist die Tapferkeit (ἀνδρία), das von der Vernunft geleitete Begehren Mässigung (σωφροσύνη) und die Harmonie und das Resultat dieser Tugenden die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Das höchste Gut für den Einzelnen erstrebt die Ethik, für das gemeinsame Leben im Staate die Politik. So ist diese die Ergänzung und Vollendung der Ethik. Auch hier im grossen Ganzen muss die Idee zur Herrschaft kommen. Der Staat ist der Mensch im Grossen. Nach den drei Hauptthätigkeiten der Seele gliedern sich die Stände und Tugenden des Staates, wie ihn Plato als Ideal auffasst, dessen Verwirklichung im Leben erstrebt werden soll. Der Herrschaft der Vernunft, der Weisheit, entspricht der regierende Theil des Staates (τὸ βουλευτικὸν), die Philosophen oder Herrscher (ἄρχοντες); dem durch die Vernunft beherrschten Zornmuthe, der Tapferkeit, der die Regierung unterstützende Theil (τὸ ἐπικουρικὸν), die Krieger oder Wächter (φύλακες); dem von der Vernunft geleiteten Begehren der für die sinnlichen Lebensbedürfnisse sorgende Theil (τὸ χρηματιστικὸν), die Ackerbauenden und Handwerker. Die Idee ist: das Allgemeine muss herrschen, das Sonder- oder Einzelleben in ihm auf- und untergehen. Daher Güter- und Frauengemeinschaft in den höheren Ständen, Erziehung der Kinder durch den Staat und alle Einrichtungen, welche den Eigenzweck des Einzelnen zu beseitigen suchen. Plato's Philosophie leidet, ungeachtet sie ein bedeutender Fortschritt der Sokratischen gegenüber ist, an allen Mängeln des einseitigen Idealismus. Jener Begriff, der das Wesen des Dinges ist, ist vom menschlichen Subjecte gebildet und wird von diesem auf die Aussenwelt als ihr Wesen übertragen. Er existirt nicht an sich, sondern nur dadurch, dass der Verstand das Gemeinsame der Merkmale an den Dingen zur Einheit im Geiste verbindet. Im Geiste ist diese Einheit ein bloss Gedachtes und ausserhalb existirt sie nicht für sich, sondern ist durch Abstraction von den den Einzeldingen besonders zukommenden Merkmalen zu trennen und entsteht lediglich durch die Verbindung der gemeinsamen Merkmale. Man kann daher die Welt der Ideen nicht als eine von der Welt der Erscheinung getrennte betrachten. Ohne Materie giebt es weder gemeinsame, noch unterscheidende Merkmale der Dinge und jene beiden Arten von Merkmalen werden an den erscheinenden Dingen wahrgenommen. Die Materie ist nicht ein Nichtsein, so wenig als das Werden ein Uebergehen vom Nichtsein zum Sein ist. Ein Sein muss immer vorausgehen, wenn ein Werden stattfinden soll. Ohne ein Sein ist das Werden, welches ein Uebergehen aus einer Art des Seins in

eine andere, eine Seinsart, eine Seinsumgestaltung oder Seinsmodification ist, nicht möglich. Wenn die Materie nur Raum und kein Stoff ist, ist sie undenkbar. Denn nur das Stoffliche ist nebeneinander, und wir fassen die Ideen nur deshalb nebeneinander, weil das Stoffliche, von welchem sie abstrahirt sind, nebeneinander ist. Da Plato alles Wesenhafte auf die Ideen zurückführt und die Materie ihm nur das räumliche Verhältniss der Ideen ist, so erhält er keinen Stoff. Seine Vielheit und sein Werden lässt sich von der Einheit oder dem Sein nicht trennen. Durch ein Mittleres zwischen der Idee und dem Raume oder die Weltseele kann man die Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt so wenig erklären, als aus der Idee des Guten. Was soll Etwas, das Theil hat an dem Unveränderlichen und Veränderlichen, an der Idee und der Erscheinung? Die Idee ist ja in der Erscheinung und ohne diese nicht möglich und die Erscheinung ist wieder nicht ohne die Idee vorhanden. Wir müssten zwei Welten annehmen, welche die Weltseele vermittelt, während die Welt der Erscheinung, von uns erfasst, eben auch die Welt der Ideen ist. Die Idee des Guten kann eben so wenig von der Idee der Welt getrennt werden, da sie in uns durch die Idee der Zweckmässigkeit und Ordnung der Welt entsteht. Sie ist nicht für sich, sondern in der Welt. Sie ist so gut nichts für sich Seiendes, sondern nur ein Abstractes, wie die Idee als Idee gedacht. Was der Verstand abstrahirt, ist aber nicht an und für sich, sondern nur dadurch, dass es in einem Andern ist, von welchem es abstrahirt wurde. Sinnlichkeit und Vernunft stehen sich nicht feindlich gegenüber, sind auch nicht Theile der Seelenerkenntniss. Die Vernunft macht sich in der Sinnlichkeit so gut geltend, als die Sinnlichkeit in der Vernunft. Eine mit Vernunft sich äussernde Sinnlichkeit muss unsere Erkenntniss sein. Wie daher die Annahme der objectiven Idee ohne eigentlichen Stoff einseitig und unhaltbar erscheint, so ist auch die unbedingte und alleinige Vernunftidee, welche die Sinnlichkeit negirt oder negiren will, nicht die richtige ethische Auffassung. Denselben einseitig idealistischen Fehler hat auch Plato's Politik, wenn ihr das Einzelne Nichts, das Allgemeine Alles ist und sie dadurch zu jenen von Aristoteles mit Recht getadelten, alles Familienleben im Staate aufhebenden Staatseinrichtungen getrieben wird. Man vergisst, dass das Allgemeine ohne das Einzelne nichts, dass das Einzelne die Grundlage des Allgemeinen selbst ist.

§. 12. Aristoteles.

Hatte Sokrates das begriffliche Erkennen, also den Begriff des denkenden Subjectes zum Ausgangspunkte der Philosophie gemacht, hatte Plato den Begriff aus sich hinaus geführt und als für sich existirend,

das Wesenhafte der Welt bildend, zum Objecte unseres Denkens erhoben, so suchte Aristoteles auf einer vollendeteren Entwickelungsstufe den Begriff nicht als getrennt vom Dinge, nicht als für sich existirend, sondern als in dem Dinge selbst, mit dem Dinge nothwendig vereinigt, nachzuweisen. Er gab dem Platonischen Intellectualsystem eine realistische, der Natur und Erfahrung zugewendete Richtung und hob die Platonische Trennung der objectiven Welt der Idee und der objectiven Welt der Erscheinungen auf, indem ihm diese Doppelwelt als eine und dieselbe, die zwei Hauptprincipien aller Wirklichkeit in sich vereinigende, erschien.

Aristoteles aus Stageira (geb. 384, gest. 322 v. Chr.), Alexanders, des Grossen, Erzieher, Gründer der peripatetischen Schule am Lyceum in Athen, theilt die Philosophie vorzugsweise in theoretische und praktische, die erstere in Mathematik, Physik und Metaphysik. Da die Mathematik von ihm nicht als Wissenschaft behandelt wird, so kann man der Darstellung seiner Philosophie die Platonische Eintheilung in Dialektik (Metaphysik), Physik und Ethik (praktische Philosophie) zu Grunde legen. Die Logik des Aristoteles erscheint dann als propädeutische Wissenschaft. Sie behandelt die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, besonders aber die letzteren. Die Begriffe werden auf Stammbegriffe zurückgeführt und diese als das objective Fachwerk für alle Dinge betrachtet. Sie sind 1) die Substanz (*οὐσία*), 2) die Quantität (*ποσὸν*), 3) die Qualität (*ποιὸν*), 4) Relation (*πρός τι*), 5) Raum (*ποῦ*), 6) Zeit (*ποτὲ*), 7) Lage (*κεῖσθαι*), 8) Haben (*ἔχειν*), 9) Thun (*ποιεῖν*), 10) Leiden (*πάσχειν*).

Metaphysik. Die Philosophie begnügt sich nicht mit dem Was (*τὸ ὅτι*); sie fragt nach dem Warum (*τὸ διότι*). Sie ist auch mit dem nächsten Grunde nicht zufrieden; sie dringt auf die letzten oder obersten Gründe. Als Wissenschaft der ersten Gründe (*ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν ἐπιστήμη*) ist sie die erste oder ursprüngliche Philosophie (Metaphysik), als Wissenschaft des aus jenen Abgeleiteten die zweite Philosophie (Physik). Aristoteles beginnt nicht, wie Plato, oben, sondern unten, nicht mit dem Allgemeinen, sondern mit dem Einzelnen. Die Erfahrung ist die Quelle der Philosophie und zwar die Sinnlichkeit, welche das Einzelne, der Verstand, welcher das Allgemeine zum Gegenstande hat. Er verwirft die Platonische Ideenlehre als unhaltbar und sich widersprechend. Jedes Wesen ist ihm nicht ein Allgemeines, eine Idee, sondern ein Einzelnes (*τόδε τι, καθ' ἕκαστον*). Es gehören zum Einzelwesen Materie und Form. Jedes Einzelne ist ein Ganzes von Materie und Form (*σύνολον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους*). Die Materie ist auch ein Nichtsein (*μὴ ὄν*), aber ein relatives; ein Nichtsein der Form; ein Seinkönnen (*δυνάμει εἶναι*), Potentialität oder Möglichkeit des Seins,

ein Nichtsein, das zum Sein, zur Form strebt, sie begehrt. Durch die Form wird dieses Nichtsein Sein, d. h. bestimmtes, begrenztes Sein, woraus alles Sein besteht, Einzelwesen. Die Form ist die Wirklichkeit und Vollendung (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*). Form und Materie sind ewig. Nur das Einzelwesen entsteht. Das Werden ist das Bewegen vom Stoffe zur Form. Der Stoff nimmt eine Form an, geht von einer Form in eine andere über. Die Bewegung setzt eine Ursache voraus. Die Ursache setzt eine andere voraus, bis man zur ersten und letzten Ursache, dem ersten Beweger (*πρῶτον κινοῦν*) aufsteigt, ohne welchen die Bewegung nicht denkbar ist. Ausser den Principien der Materie und Form, welche die wichtigsten sind, werden noch die Principien der Ursache und des Zweckes unterschieden, allein diese beiden letzten reduciren sich auf das Princip der Form oder des Begriffes (*εἶδος*). Die letzte Ursache der Bewegung kann nicht ein Seinkönnen, also Materie sein; denn das Könnende, die Möglichkeit kann zum Bewegen kommen, aber auch nicht dazu kommen. Da die Bewegung ewig ist, so muss auch der erste Beweger ewig sein. Die Materie ist veränderlich. Das erste Bewegende darf sich aber nicht verändern, also sich nicht anders verhalten, nicht bewegt werden können; es muss immateriell, reine Form ohne ein Stoffliches, getrennt von diesem sein. Der erste Beweger muss unbeweglich sein. Wäre er von einem Andern bewegt, so wäre er nicht die erste Ursache der Bewegung. Er ist ewige Actualität. Weil er nicht Materie ist, ist er Einer, da das Viele Materie hat. Das immaterielle Sein Gottes ist das Denken. Seine Thätigkeit ist die denkende Betrachtung. Hierin liegt seine höchste Seligkeit. Gott kann nur das Beste denken, also sich selbst. Sein Denken ist selige Selbstbeschauung.

Physik. Die Natur ist der Inbegriff von Einzelwesen. Jedes Einzelwesen ist Einheit von Stoff und Form. Die Art der Verbindung des Stoffes mit der Form bedingt die Vollkommenheitsabstufung des Einzelwesens. Je mehr die Form über den Stoff in ihm herrscht, um so höher steht seine Entwickelung. Die Voraussetzung für die Existenz der Einzelwesen sind Raum, Zeit und Bewegung. Raum ist die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen. Die Zeit ist das Maass der Bewegung. Die Bewegung ist verschieden nach der Quantität (Zu- und Abnahme), nach der Qualität (Veränderung der Beschaffenheit oder Eigenschaft), nach dem Raume (Bewegung im engern oder eigentlichen Sinne). Es giebt kein Entstehen aus Nichts und Vergehen zu Nichts, sondern ein Werden aus Seiendem zu Seiendem, von einer Gestalt zur andern. Die Welt ist kugelgestaltig begrenzt. Ihre äusserste Grenze ist der Fixsternhimmel. Er besteht aus dem feinsten Stoffe, dem Aether. In der Mitte der Welt ist die unbewegliche Erde. Zwischen Fixsternhimmel und Erde sind Mond, Sonne und Planeten.

Der untermondische Kreis ist veränderlich. Die Einzelwesen, deren Inbegriff die Natur ist, sind unorganisch oder unbeseelt und organisch oder beseelt. Nach der Stufenfolge der organischen Wesen werden als ihre Lebensgründe die Pflanzen-, Thier- und Menschenseelen unterschieden. Die Ernährung ist der Charakter der Pflanzenseele, das Empfinden und Begehren der Thier-, das Denken der Menschenseele. Die Seele ist die Form und das Lebensprincip des Körpers, vom Körper so wenig trennbar, als die Form vom Stoffe, daher sterblich. Doch ist noch etwas von der Seele Verschiedenes, die Vernunft (*νοῦς*) im Menschen. Die Fähigkeit, die göttliche Vernunft in sich aufzunehmen, ist der leidende, die von Aussen in den Menschen eintretende göttliche Vernunft der thätige *νοῦς*. Jene wird mit einer unbeschriebenen Tafel, welche die Schriftzüge dieser empfängt, verglichen. Ist daher auch die Vernunft unvergänglich, so ist sie es nur als göttliche oder thätige Vernunft, nicht aber als leidende, weil diese nur die Möglichkeit, die Fähigkeit, die von Aussen kommende göttliche Vernunft in sich aufzunehmen, nicht aber die wirkliche Vernunft ist.

Ethik. Wie die propädeutische Logik, die Metaphysik und Physik, so stützt Aristoteles auch die Ethik auf die Grundlage der Erfahrung. Die Aufgabe des Menschen ist die Verwirklichung dessen, was ihn vom Thiere wesentlich unterscheidet, die vernünftige Thätigkeit, und diese ist die tugendhafte Thätigkeit. Die natürliche und nothwendige Folge derselben ist die Lust. Beide sind nothwendig verbunden. Tugend ist das rechte Maass, die Mitte zwischen zwei Extremen, dem Zuviel (*ὑπερβολή*) und dem Zuwenig (*ἔλλειψις*). Dies wird an den einzelnen Tugenden nachgewiesen. Die Ergänzung und Vollendung der Ethik ist bei Aristoteles, wie bei Plato, die Politik. Der Staat strebt nach der Verwirklichung des höchsten Gutes im Zusammenleben. Er ist nicht nur eine Einheit, sondern auch eine Vielheit. Schon in der Familie, dem Bestandtheile des Staats, zeigt sich diese Vielheit. Mit scharfsinnigen Gründen widerlegt Aristoteles, welcher das Familienleben gewahrt wissen will, den Platonischen Communismus. Von demjenigen, welcher die Gewalt im Staate hat (*κύριος*), hängt die Staatsverfassung ab; besonders aber von dem Zwecke der Regierung. In letzter Beziehung hat der Regierende entweder das Gemeinwohl zum Zwecke (*πολιτεία ὀρθή*) oder das Eigenwohl (*ἡμαρτημένη*). Auf die Zahl der Herrscher angewendet, ist jede dieser Staatsverfassungen wieder eine dreifache: eine monarchische, aristokratische, demokratische. Je nach dem sie das Gemein- oder Eigenwohl bezweckt, hat jede dieser sechs Staatsverfassungen einen besonderen Namen. Aristoteles behandelt diese Verfassungen ebenfalls nach der Erfahrung, wie er in gleicher Weise zuerst die im Familienleben liegenden Elemente untersucht. Er unter-

scheidet die relativ und absolut beste Staatsverfassung. Die Güte der Verfassung hängt von den Umständen ab. Vom praktischen Standpunkt ist die mittlere Verfassung (ἡ μέση πολιτεία), die Herrschaft des Mittelstandes die beste. Der mittlere Besitz ist der beste für das Volk, wie die Mitte zwischen den Extremen die Tugend des Einzelnen ist. Die Erziehung soll von der Familie ausgehen und allseitig sein. Unter den Nachfolgern des Aristoteles hat besonders Straton aus Lampsakus, der Physiker (Vorstand am Lyceum 288—270 v. Chr.), von Aristoteles die abweichendsten Ansichten. Von der Erfahrung ausgehend, verwirft er, als folgerichtiger Naturalist, den gesonderten νοῦς. Gott ist nicht die reine Form, nicht ein persönlicher vollkommener Geist ausserhalb der äussersten Grenze der Welt, sondern eine bewusstlos wirkende, immanente Kraft der Natur.

Aristoteles ist bedeutend weiter, als Plato, gedrungen. Mit Recht bezeichnet er die Erfahrung als den Boden, von welchem die Philosophie beginnen muss, und die Philosophie als die Wissenschaft der ersten Gründe. Mit Recht zeigt er das Unhaltbare der Platonischen Ideenlehre und die Untrennbarkeit der Materie und Form. Mit Recht bezeichnet er das Einzelne als den Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung und steigt von da zum Allgemeinen als dem Gegenstande der Verstandeserkenntniss auf. Kein Denker des Alterthums hat so wahre und scharfsinnige Beobachtungen über die Denkgesetze, das Wesen des Denkens, die Natur, den Menschen, die Tugend, die Familie, den Staat gemacht, als Aristoteles und dennoch konnte auch dieses System nicht genügen. Wir nehmen hier aus der Logik die Kategorieen. Diese haben nicht nur eine subjective, sondern auch eine objective Bedeutung. Es fehlt die Zurückführung derselben auf einen Urbegriff, die Ableitung derselben auseinander und die genaue Hervorhebung derjenigen Begriffe, welche wirklich Kategorieen sind. Schon Aristoteles hat die zwei Kategorieen: Lage und Haben theilweise hinweggelassen, weil man sie auf andere Kategorieen zurückführen kann. Auch haben Raum und Zeit, wie Kant zeigte, als Anschauungen eine Beziehung zur Sinnlichkeit, während die andern Kategorieen Verstandesbegriffe sind. Von der Bewegung ausgehend, kann man unmöglich auf einen persönlichen vollkommenen Geist (Gott) kommen, wie Aristoteles gethan hat. Mit dem grössten Scharfsinn hat er selbst nachgewiesen, dass in jedem Dinge die Materie nicht von der Form und die Form nicht von der Materie getrennt werden kann. Nun will er auf einmal von dieser überall als nothwendig erscheinenden Einheit Gott und der Welt gegenüber eine Ausnahme machen. Während überall in der Natur jede Form ihm nur dadurch Actualität wird, dass sie die Potentialität voraussetzt, die Form ohne Stoff nichts Wirkliches und nichts für

4*

sich Existirendes ist, also jedes Ding nothwendig materiell sein muss, während selbst die Seele als Form des Körpers nicht getrennt von diesem existiren kann, soll Gott als stofflose Form, also in einem undenkbaren Zustande existiren und — eine reine Unmöglichkeit — als stofflose Form persönlicher Geist sein. Die Form muss endlich wohl von dem Formgebenden unterschieden werden. Die Seele ist mehr, als die Form des Körpers, sie ist das Formgebende desselben. Der Dualismus Plato's, der durch die Trennung der Idee und der Materie hervorgerufen wird, soll durch die Einheit des Stoffes und der Form im Dinge überwunden werden und wird durch die Trennung der Form in Gott von der Materie der Welt aufs Neue hervorgerufen. Das Mangelhafte der astronomischen Weltanschauung theilt Aristoteles mit allen griechischen Philosophen. Da der *νοῦς* nicht getrennt von der Welt existirt, so kann er auch nicht von Aussen her in den Menschen kommen, und die Unterscheidung des thätigen und leidenden *νοῦς* ist daher durchaus unhaltbar. Wenn der *νοῦς* persönlicher Gott ist und als persönlicher Gott von Aussen in den Menschen kommt, so müsste noch eine andere Person im Menschen sein, welche von seiner eigenen zu unterscheiden wäre. Der Mensch ist aber durchaus nur eine und keine Doppelperson; so wird der Dualismus, welchen Aristoteles überwinden will, nicht nur in die Form und den Stoff durch die Trennung der reinen Form von der Materie, durch die absolute Trennung Gottes und der Welt aufs Neue begründet, sondern durch die Annahme des göttlichen *νοῦς* im Menschen auch in diesen übertragen.

§. 13. Nachsokratische Philosophie.

Die Periode des allmäligen Verfalles und Unterganges der alten Philosophie beginnt etwa um 300 v. Chr. mit der Gründung des Stoicismus und dauert bis zum Schlusse der heidnischen Philosophenschulen 529 v. Chr. Sie umfasst also einen Zeitraum von achthundert Jahren. In diese Zeit fallen die nacharistotelischen Systeme, der Eklekticismus und Neuplatonismus.

Da die Freiheit des Staates zuerst in Macedonien, dann im Römerthum untergeht, so verliert die auf das Ganze des Volkes und Staates gerichtete Politik ihre Bedeutung. Die Philosophie hat eine subjective und praktische Richtung.

Die nacharistotelischen Systeme sind der Stoicismus, der Epikureismus und die Skepsis. Die Hauptvertreter des älteren griechischen Stoicismus sind Zeno, Kleanthes und Chrysippos.

Zeno aus Kittion in Cypern (geb. um 340 v. Chr., gest. 260 v. Chr.) begründete die stoische Philosophie, Kleanthes aus Assos (Vor-

stand der Stoa 260 v. Chr.) führte sie weiter, Chrysippos aus Soli in Cilicien (geb. 282, gest. 209 v. Chr.) war der Vollender der älteren Stoa.

Der Zweck des Lebens ist die Tugend (*ἀρετή*). Diese Tugend oder Vollkommenheit hat eine dreifache Richtung. Sie ist entweder Vollkommenheit in der Erkenntniss unseres Geistes (*ἀρετὴ λογική*) oder in der Erkenntniss der Natur (*ἀρετὴ φυσική*), oder die Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Handelns (*ἀρετὴ ἠθική*). Die Philosophie zerfällt nach dem Zwecke dieser dreifachen Richtung der Tugend in Logik, Physik und Ethik. Die wichtigsten Theile sind die Ethik und Physik. Die Ethik ist der letzte Zweck, Physik und Logik nur Mittel.

Die Logik umfasst Rhetorik, Dialektik, die Erkenntnisstheorie und Untersuchungen über die Begriffe. Die wichtigsten Theile sind die Erkenntnisstheorie und die formale Logik. Ihre Erkenntnisstheorie ist sensualistisch. Die Seele ist eine unbeschriebene Tafel. Die äussern Objecte wirken auf sie; so entstehen die Elemente der Erkenntniss, die Vorstellungen. Die Vorstellung ist ein Eindruck in der Seele (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), dem Abdruck des Siegels in Wachs zu vergleichen. Aus vielen gleichartigen Erinnerungen entsteht die Erfahrung (*ἐμπειρία*). Durch Zusammenfassen der Vorstellungen entstehen die Begriffe. Durch Schlüsse entstehen die allen gemeinschaftlichen Ideen, welche das Denken und Handeln bestimmen (*κοιναὶ προλήψεις* und *ἔννοιαι*). Sie sind keine angebornen Ideen, sondern werden nach der Natur des Denkens von Allen in gleicher Weise abgeleitet. Die Wissenschaft hängt von den Begriffen, die Begriffe von den Vorstellungen ab. Es kommt also Alles auf die Wahrheit der Vorstellung an. Eine wahre Vorstellung ist eine begriffliche Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*). Eine wahre oder begriffliche Vorstellung ist eine solche, welche von einem wirklich existirenden Gegenstande kommt und sich ganz dem Gegenstande gemäss in uns abdrückt.[1] Was soll aber entscheiden, dass die Vorstellung von einem existirenden Gegenstande abstammt und diesem entspricht? Dies kann allein die überwältigende Stärke und Ueberzeugungskraft[2] der Vorstellung. Sie ist das Kriterium für die Wahrheit derselben. Es liegt in dieser Ueberzeugungskraft eine Nöthigung ihr beizustimmen (*συγκατάθεσις*). Da die Stoiker alle wahre Erkenntniss auf die wahre Vorstellung zurückführen, und diese dem einzelnen Gegenstande entspricht, so haben nur die einzelnen Dinge Realität. Das Allgemeine ist nur

---

[1] *Ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη.* Sext. Emp. advers. Mathem. VII. 244.

[2] *Ἐνάργεια.*

von uns gedacht. Die Stoiker haben die Ansicht, welche man später Nominalismus nannte. In der formalen Logik schliessen sich die Stoiker an Aristoteles an. Sie unterscheiden sich in der Kategorieenlehre von diesem dadurch, dass sie die einzelnen Kategorieen auf einen obersten Begriff zurückführen, dass sie eine kleinere Zahl von Kategorieen aufstellen und dass sie die einzelnen Kategorieen auseinander ableiten. Der oberste Begriff ist das Seiende, später Etwas (τὶ). Unter das Etwas gehören das Substrat (τὸ ὑποκείμενον), die Eigenschaft (τὸ ποιόν), die Beschaffenheit (τὸ πὼς ἔχον), und die Beschaffenheit in Beziehung auf ein Ding (τὸ πρός τι πὼς ἔχον). In der Schlusslehre haben sie besonders die hypothetischen Schlüsse behandelt.

Physik. Die Erkenntnisstheorie der Stoiker richtet sich nach ihrer Physik; jene ist sensualistisch, weil diese materialistisch ist. Sie unterscheiden zur Erklärung der Naturerscheinungen zwei Principien, das Thätige oder Wirkende (τὸ ποιοῦν) und das Leidende (τὸ πάσχον). Das Leidende ist der Stoff, die Substanz, an sich gestalt- und qualitätlos, aber gestaltbar. Das zweite Princip ist die Bewegungs-, Gestaltungs-Kraft der Materie (δύναμις κινητικὴ τῆς ὕλης). Beide Principien verbunden bilden das Weltall, sie sind untrennbar, zwei verschiedene Seiten desselben, wie Leib und Seele des Menschen. Die Materie ist der Leib, die gestaltende, bewegende Kraft ist Gott. Alles, was existirt, ist Körper. Auch dieses in der Materie Thätige, sie Gestaltende, Gott ist ein Körper (σῶμα). Er ist das künstlerische Feuer (πῦρ τεχνικόν). Er ist Hauch, Aether, Wärme und da er sich vernünftig bewegt und gestaltet, auch zugleich Verstand, Vernunft des Alls. Das Urfeuer ist ewig, es ist das Wesen Gottes und der Stoff der Welt. Aus dem Wesen des Urfeuers geht die Welt hervor. In ihm sind die vernunftgemässen Keimformen (λόγοι σπερματικοί). Sie sind materiell das, was bei Plato die Ideen ideal sind. Durch Verdichtung gehen die Elemente aus dem Feuer hervor und durch Verdünnung in dasselbe zurück. Aus diesen entsteht das Einzelne des Dinges. Wie die einzelne Welt entsteht, so vergeht sie wieder. Sie geht durch Verbrennen (ἐκπύρωσις) unter. Aber immer entstehen und vergehen in unendlicher Anzahl die Welten. Der dynamische Process des Feuerstoffes ist Herakleitos entlehnt. Die Seele ist ein Ausfluss (ἀπόρροια) des Urfeuers. Sie ist daher selbst Feuerstoff, körperlich. Die einzelne Seele ist vergänglich. Die Vernunft ist das Herrschende (τὸ ἡγεμονικόν) in der Seele. Wie von dem Kern eines Polypen, gehen von der Vernunft die übrigen Seelenvermögen, gleich den in das Meer hineinragenden Fangfüssen, aus. Diese Vermögen sind die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft. So hat die Seele, die Vernunft als Herrscherin mit eingeschlossen, acht Vermögen.

Ethik. Während die Stoiker in der Physik Anhänger des Herakleitos sind, sind sie in der Ethik veredelte Cyniker. Die Grundlage der stoischen Ethik ist ihre Physik. Das Weltfeuer ist die innere, wirkende Natur, die Vernunft, Gott. Es ist das in uns gesetzmässig, nothwendig Wirkende. Das Princip der Ethik ist darum ein Leben gemäss dem Weltfeuer, oder, was eines ist, gemäss Gott, der Vernunft, der Natur. Der Zweck alles Strebens ist Tugend. Sie ist das höchste Gut (τέλειον ἀγαθόν). Im absoluten Sinne ist nur die Tugend ein Gut, nur die Sünde ein Uebel. Ohne Tugend sind alle übrigen Güter gleichgültig. Doch nehmen die Stoiker einen relativen Werth der Güter an; sie behaupten, da sie von der Natur ausgehen, dass die äusseren Güter der Natur gemäss, die Uebel der Natur zuwider seien. Sie unterscheiden Güter, welche einen relativen Werth haben (ἀξίαν ἔχοντα), die keinen Werth haben (ἀπαξίαν ἔχοντα) und absolut gleichgültige Dinge. Die Tugend ist im Sokratischen Geiste ein Wissen des Guten, lehrbar und eine Tugend. Die wahre Tugend ist das aus der sittlichen Gesinnung oder Ueberzeugung hervorgehende sittliche Handeln (κατόρθωμα). Das äussere gesetzmässige Verhalten ist bloss das Geziemende oder Schickliche (τὸ καθῆκον). Die Tugend macht allein wahrhaft glücklich. Ein Krösos wird durch einen Obolos nicht reicher, das ägäische Meer wird durch einen Wassertropfen nicht stärker. Nicht das Aeussere, die Absicht, die Gesinnung entscheidet bei der Sittlichkeit. Nicht ein mehrmaliges zufälliges Treffen, sondern die Geschicklichkeit des Zielens macht den guten Schützen. Alle Menschen sind entweder Weise oder Thoren. Ein Mittleres giebt es nicht, da nur die Tugendhaften die Weisen, die Lasterhaften die Thoren sind und zwischen Tugend und Sünde kein Mittleres existirt. Der Tugendhafte ist der Freie, Bedürfnisslose, einzig Glückselige. Ihm ist der Selbstmord (ἐξαγωγή) erlaubt, da er als Weiser allein einsieht, ob ein genügender Grund zum freiwilligen Ablegen des Lebens und zur Rückkehr in das Urfeuer vorhanden ist. Selbst die Besten sind den Stoikern nur auf der Stufe des Fortschrittes (προκοπή) begriffen. Man kann sie daher selbst nach ihrem Tugendbegriffe, da sie nur nach Tugend streben, aber sie nicht haben, nicht im stoischen Sinne Weise nennen. Denn selbst Sokrates, Antisthenes, Diogenes werden von den Stoikern nur zu den Fortschreitenden gezählt.

Der Stoicismus ist in seiner Theorie unhaltbar. Das Kriterium der Wahrheit soll die begriffliche Vorstellung sein, diese eine solche, die von einem existirenden Gegenstande kommt und diesem ganz entspricht. Dies ist zwar ganz richtig, aber die Stoiker finden selbst auch in der letzten Behauptung noch kein Kriterium der Wahrheit. Denn immer entsteht noch die Frage: Wodurch wissen wir, dass der Gegenstand existirt und wodurch, dass, wenn er existirt, die Vorstellung des

Gegenstandes dem Gegenstande entspricht? Wir haben ja nur die Vorstellung, nicht den Gegenstand der Vorstellung in uns, wir können nie über die Vorstellung hinaus. Die Stoiker stellen als Princip für die Wahrheit der Vorstellung die lebendige Ueberzeugungskraft (*ἐνάργεια*) auf. Allein auch Vorstellungen im Traume oder solche, welche überhaupt unsere Einbildungskraft hervorruft, kann eine innere Ueberzeugungskraft als wahr vorstellen. Hier kann nicht die Ueberzeugungskraft, sondern das Bewusstsein einer Aufnöthigung der Vorstellung von Aussen allein entscheiden. Nur das Bewusstsein der Aufnöthigung der Vorstellungen von Aussen, nicht die Ueberzeugungskraft kann die Vorstellungen, welche wir zunächst allein durch einen innern Factor bilden, von denen unterscheiden, welche von einem äussern Factor stammen. Es ist ferner eine Inconsequenz, allgemeine, Allen gemeinsame Ideen, die über das sinnlich Wahrnehmbare hinausgehen, anzunehmen und dennoch zu behaupten, dass sie durch Schlüsse aus der Erfahrung, also zuletzt von den Vorstellungen entstanden sind. Wenn in der Physik das thätige Princip von dem leidenden unterschieden, in jenes die Kraft, in dieses der Stoff verlegt wird, so ist ja die Kraft selbst schon der Stoff, da sie ein Feuer und Gott selbst und als thätige Feuerkraft von den Stoikern Körper genannt wird. Gott ist also in keiner Weise von der Welt zu unterscheiden. Da die Materie und Gott ewig und beide unzertrennlich sind, so lässt sich kein Entstehen und Aufhören der Welt denken. Die Welt ist nothwendig ewig, wie ihre beiden unzertrennlichen Principien. Es ist eine willkürliche Annahme, die weltgestaltende Kraft, Gott, als Feuer anzunehmen; denn mit dem Feuer erhalten wir nur einen Stoff einer bestimmten Qualität und können aus einem solchen unmöglich alle andern entgegengesetzten Qualitäten ableiten, oder, wie die Stoiker thun, alle Keimformen der Dinge in das Feuer verlegen. Da die Seele Feuer, ein Ausfluss des Urfeuers und dieses Vernunft ist, wie kommt man dazu, von der Vernunft noch andere Seelenvermögen zu unterscheiden, die doch auch nur Theile des im Körper wirkenden Weltfeuers sind? Wie kann überhaupt ein Element einer bestimmten exclusiven Qualität (der Wärme) als denkend, vernunftgemäss handelnd betrachtet werden? Wenn endlich nur die vollkommen Tugendhaften Weise und alle andern Thoren und selbst die Vollkommeneren nur zur Tugend Fortschreitende sind, so entsteht daraus die schon im Alterthum gegen die Stoiker gezogene Consequenz, dass in diesem Falle gar keine Weisen existiren. Denn, wer sich der Tugend nur nähert, nur nach ihr strebt, hat sie noch nicht, ist also im stoischen Sinne kein Weiser, und, da es nach den Stoikern nur Weise und Thoren giebt, selbst ein Thor. Der Zweck der Tugend ist also ein unerreichbarer, also ein zweckloser Zweck. Man kann sich unmöglich einen Zweck vorsetzen, der doch nicht erreicht

werden kann. Das Wesen der Tugend besteht nicht allein im Wissen, in der Einsicht. Denn die Erfahrung zeigt uns, dass auch Einsichtige nicht tugendhaft sind, dass das Handeln mit dem Wissen im Widerspruche ist. Der Selbstmord kann nach stoischen Grundsätzen deshalb nicht erlaubt sein, weil nur der Weise weiss, ob die begründete Veranlassung zu dieser That für ihn vorhanden ist. Da es aber nach den Stoikern selbst keinen vollkommen Tugendhaften, also auch keinen wahren Weisen giebt, so muss dieses Wissen mit Recht bezweifelt werden.

Die dem Stoicismus entgegengesetzte praktische Richtung hat der Epikureismus.

Der Gründer ist Epikuros aus dem atheniensischen Demos Gargettos (geb. um 342, gest. 270 v. Chr.). Auch er hat die Dreitheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik. Die Logik wird Kanonik genannt, da sie die Richtschnur (Kanon) der Erkenntniss lehrt. Die Philosophie ist dem Epikur eine Thätigkeit, welche das Leben durch Reden und Denken glückselig macht.[1]

Kanonik. Die letzte Quelle aller Erkenntniss ist die sinnliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*), aus der Wiederholung der gleichen Wahrnehmung geht der Begriff (*πρόληψις*) hervor. Er ist das vom Gedächtniss festgehaltene allgemeine Bild des Wahrgenommenen. Die Vorstellungen oder Wahrnehmungen sind körperliche Bilder, die sich von den Gegenständen ablösen und sich in unsere Seele schieben. Alle Wahrheit beruht auf der Wahrheit der letzten Erkenntnissquelle, auf dem Zeugniss der Sinne, welches entweder bestätigend oder verwerfend ist. Beide Zeugnisse, die bestätigenden und verwerfenden, sind entweder direct oder indirect. Das stärkste Zeugniss ist das direct bestätigende. Die dritte Quelle der Erkenntniss ist das Urtheil (*ὑπόληψις*). Der Irrthum liegt darin, dass man ohne das Zeugniss der Sinne urtheilt. Darum ist das blosse Urtheil Meinung (*δόξα*) und kein Wissen. Die Definitionen, Eintheilungen und Schlüsse können das allein für die Wahrheit der Erkenntniss nothwendige Sinnenzeugniss nicht ersetzen.

Physik. In diesem Theile der Philosophie sind die Epikureer Anhänger der Atomisten. Aus Nichts wird Nichts und Etwas wird nicht zu Nichts. Daher muss Etwas sein, aus dem Alles wird, und in welches es vergeht. Dieses anfangs- und endlose Etwas sind die Atome. Damit die Atome zusammenkommen und aus ihnen Körper werden, müssen sie sich bewegen. Ohne leere Zwischenräume giebt es keine Atome, ohne leeren Raum keine Bewegung. Daher sind zwei Principien

[1] Sext. Empir. ad Mathem. XI, 169. *Ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

der Weltentstehung, Atome und leerer Raum. Die Atome haben Gestalt, Grösse und Schwere. Sie sind schwer, bewegen sich darum mit gleicher Geschwindigkeit von oben nach unten. Einzelne Atome weichen von der durch die Schwere bedingten senkrechten Richtung ab und dadurch werden die Verbindungen der Atome ermöglicht. Man bedarf keiner Götter zur Weltentstehung. Auch die Seele ist, wie alles Existirende, körperlich und besteht aus den feinsten und runden Atomen. Ihr Stoff ist ein luftartiger, hauchartiger und namenloser, der feinste, als Grund der Empfindung.[1] Wie die Seele beim Entstehen aus Atomen zusammengesetzt wird, so trennen sich ihre Atome beim Tode und von Unsterblichkeit kann darum keine Rede sein.

Ethik. Die Epikureer, Anhänger der Atomistik in der Physik, sind in der Ethik veredelte Cyrenaiker. Die Veredlung mag, wie bei dem aus dem Cynismus hervorgegangenen Stoicismus, ihre letzte Quelle in den idealisirenden Einflüssen des Platonismus gefunden haben. Der Unterschied vom Cyrenaismus zeigt sich darin, dass dieser sich die Lust des Augenblicks zum Zwecke setzt, die körperliche Lust als die höchste betrachtet, die positive und gesteigerte Lust verlangt, während der Epikureismus die Summe aller theilweisen Lust, aller Lustmomente der Gegenwart, also auch der Vergangenheit, die einst Gegenwart war, und der Zukunft, die es einmal sein wird, zum höchsten Zwecke macht, die geistige Lust der körperlichen, die negative der positiven, die Lust der Einschränkung und Mässigung der möglichsten Steigerung vorzieht.

Allein auch diese Lehre ist, den Anforderungen der Wissenschaft zu genügen, nicht im Stande. Wir können ohne Urtheil nicht erkennen. Wie soll im Urtheil die blosse Meinung und nicht das Wissen liegen? Wir wissen ja nur durch das Urtheil. Es soll die Wahrheit durch das Sinnenzeugniss bestätigt oder nicht bestätigt werden. Ist hiezu nicht nöthig, dass geurtheilt werde, ob eine Bestätigung durch die Sinne vorhanden ist, oder ob diese fehlt? Man kann daher die Vorstellung und den Begriff nicht so vom Urtheile trennen, dass in jenen die Wahrheit, in diesem die Meinung liegt. Im Gegentheile bleibt unsere Vorstellung und unser Begriff so lange unsicher, als wir sie nicht untersucht haben und durch den Abschluss der Untersuchung zu einem bestimmten Resultate gekommen sind, was nur durch das Urtheilen geschehen kann. Was in der Physik ferner gegen die Haltbarkeit des Atomismus geltend gemacht wird, spricht auch gegen den Epikureischen. Atome sind als Körper noch theilbar, also nicht letzte Bestandtheile, leerer Raum wäre eine Ausdehnung ohne Körper; die Ausdehnung ohne Körper ist aber nur eine innere Anschauung, welche durch Lostrennung vom Körperlichen

[1] Johannes Stobaios, Eclog. phys. I, 798.

entsteht. Das Nebeneinander wird erst durch das Nebeneinanderseiende wirklich. Durch ein nothwendiges Zusammenkommen von Atomen lässt sich die Weltentstehung noch nicht erklären; und wie wird die senkrechte Linie der nach unten fallenden Urkörperchen eine schiefe? Allerdings findet ein Abweichen von der senkrechten Linie statt und muss stattfinden, wenn die in Parallele sich nebeneinander bewegenden Atome sich berühren sollen. Aber welche Atome kommen und wie kommen sie zu dieser abweichenden Linie? Eine nichts erklärende, kindische Ansicht ist die Erklärung der Vorstellung als eines von dem Gegenstande sich lostrennenden Bildes, eben so willkürlich die Annahme der eigenthümlichen Beschaffenheit der Seelenatome. Seine Unfähigkeit, das Wesen der Empfindung aus dem Stoffe zu erklären, spricht der Epikureismus schon dadurch aus, dass er für die Empfindung einen namenlosen[1] Stoff annimmt, dessen Wesen zu begreifen er ausser Stande ist.

Die dritte Form der nacharistotelischen Philosophie ist der Skepticismus. Man unterscheidet den ältern Skepticismus, die mittlere und neuere Akademie. Auch hier herrscht, wie bei den beiden vorigen Systemen, der praktische Zweck vor. Auch hier ist das Ziel die Glückseligkeit; doch ist der subjective Standpunkt, da Alles auf das Subject zurückgeführt wird, noch schroffer, indem die Erkenntniss des Objectes aufgegeben wird.

Der Gründer des ältern Skepticismus ist Pyrrhon aus Elis, Zeitgenosse Alexanders, des Grossen. Der bedeutendste Schüler ist Timon von Phlius (um 270), Verfasser der Sillen (*σίλλοι*) oder Spottgedichte gegen die Anhänger des Dogmatismus. Nichts ist an sich in Wirklichkeit; es ist nicht mehr und nicht weniger, als das andere. Für jede Behauptung hat das Subject einen Grund, für die entgegengesetzte Behauptung hat auch ein anderes Subject seinen Grund. Wer soll entscheiden, was wahr ist? Auch der Entscheidende wäre immer wieder ein Subject. Gleicher Grund steht gleichem Grunde entgegen. Ich muss daher mein Urtheil aufschieben, die objective Wahrheit läugnen, sie bezweifeln. Es herrscht eine Unbegreiflichkeit der objectiven Wahrheit (*ἀκαταληψία*). Die Pyrrhonische Schule wurde darum auch die ephektische, aporetische, skeptische, akaleptische genannt. Sie hat die Wahrheit nicht, sie sucht sie; daher heisst sie auch die zetetische. Die Folge dieser theoretischen Unerkennbarkeit der Wahrheit ist eine praktische, die Gemüthsruhe (*ἀταραξία*). Sie ist das Ziel aller Philosophie.

Den Skepticismus erneuerte Aenesidemos aus Knossos zur Zeit Christi, Sammler der Hauptgründe gegen den Dogmatismus, alle von der

---

[1] Joh. Stob. Eclog. phys. libr. I, 798: *Τὸ δὲ κατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν· ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν.*

Verschiedenheit der Subjecte, ihrer Zustände, Sinneswerkzeuge, Verhältnisse, Eigenschaften, Stellung zu den Gegenständen hergenommen. Der geistvollste, spätere Skeptiker ist Sextus Empiricus (um 190 n. Chr. lebend). Seine Schrift von den Pyrrhonischen Sätzen und die gegen die Mathematiker zeigen ihn uns nicht nur als scharfsinnigen Denker, sondern auch als eine wichtige, viele Bruchstücke verloren gegangener Schriftsteller enthaltende Quelle der griechischen Philosophie.

Die Platonische Schule zeigt sich in späterer Entwickelung als mittlere und neuere Akademie skeptisch.

Der Gründer der mittleren Akademie ist Arkesilas oder Arkesilaos aus Pitane (geb. um 316, gest. 241). Er entwickelt seinen Skepticismus polemisch gegen die Stoiker, indem er das stoische Erkenntnissprincip der Wahrheit bekämpft. Die Ueberzeugungskraft, welche der Grundcharakter der begrifflichen Vorstellung nach den Stoikern sein soll, kommt, wie er sagt, eben so der falschen, wie der wahren Vorstellung zu. Wir wissen nichts, ja nicht einmal dieses wissen wir, dass wir nichts wissen. Die Form des Vortrages war wieder die dialogische und die Skepsis wurde auf Sokrates zurückgeführt. Daher muss man mit dem Urtheil anhalten. Im Theoretischen ist es so; allein im Praktischen, wo man sich zu entscheiden hat, ist das Princip das Wahrscheinliche oder Wohlbegründete (*τὸ εὔλογον*). Der bedeutendste Nachfolger ist Karneades aus Cyrene (geb. 214, gest. 129). Er bekämpfte nicht nur scharfsinnig das stoische Kriterium der Wahrheit, sondern auch die Beweise für das Dasein der Götter, wie er auch positiv die Unhaltbarkeit des Götterglaubens nachzuweisen suchte. Er verbindet mit seinem Skepticismus den Probabilismus. Das Princip des Handelns ist die Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*). Er unterscheidet wahrscheinliche, wahrscheinliche und unbeanstandete, wahrscheinliche, unbeanstandete und allseitig erforschte Vorstellungen und nahm verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit an. Die neuere Akademie wendet sich wieder dem Dogmatismus zu. Ihre Hauptvertreter sind Philo von Larissa, zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges, und Antiochos von Askalon. Ihr Charakter ist Verschmelzung der Skepsis mit Platonischen, stoischen und Aristotelischen Ideen. Auch die skeptischen Anschauungen können nicht genügen. Die verschiedene Subjectivität des Menschen hebt die Wahrheit nicht auf; denn es giebt allgemein gültige und nothwendige Sätze, in denen das vernünftige Bewusstsein der Menschheit übereinstimmt, Thatsachen nicht des einzelnen, sondern des allgemeinen Bewusstseins. Schon dadurch, dass wir von verschiedenen subjectiven Zuständen, Eigenschaften, Thätigkeiten, Verhältnissen sprechen, setzen wir das Objective voraus, ein Ansich der

Dinge, Etwas, das ist, abgesehen von den subjectiven Zuthaten. Indem wir verschiedene subjective Auffassungen setzen, kommen wir dadurch auf sie, dass wir sie von der Allen gemeinsamen Auffassung der denkenden Subjecte, dem vernünftigen, allgemeinen und nothwendigen Denken unterscheiden. Consequent muss das Resultat des Nichtwissenkönnens das sein, dass wir auch das nicht wissen, dass wir nichts wissen. Diese Consequenz ist sogar von dem Gründer der mittleren Akademie gezogen worden. Diese Consequenz aber hebt die Skepsis selbst wieder auf. Denn, wenn wir nicht wissen, dass wir nichts wissen, so ist es auch nicht gewiss, nicht Wahrheit, dass wir nichts wissen, wir müssen an unserm eigenen Zweifel zweifeln. Der Zweifel vernichtet sich selbst. Darum ging auch die mittlere Akademie in die neuere, der Skepticismus allmälig wieder in den Dogmatismus über. Wenn Alles ungewiss ist, kann man unmöglich ruhig sein, theoretisch nicht, weil der Mensch von Natur den Trieb zu wissen hat, praktisch nicht, weil wir auch bei dem besten Handeln über irgend eine vernünftige Folge desselben immer im Ungewissen sind. Es giebt aber keinen beunruhigenderen Zustand, als den Zustand der Ungewissheit. Folglich wird der vom Skepticismus gesetzte Zweck der Gemüthsruhe nicht erreicht. Wenn es keine Wahrheit giebt und nur Wahrscheinlichkeit unsere Handlungen leitet, so ist kein Grund vorhanden, warum wir das, was wir theoretisch als unerkennbar hinstellen, praktisch ausführen sollten.

Nach den nacharistotelischen Systemen folgt in der Untergangsperiode der alten Philosophie der Eklekticismus. Schon in der neuern Akademie, deren Hauptvertreter Philo von Larissa und Antiochos von Askalon, Cicero's Lehrer, sind, zeigt sich dieses Streben, verschiedene philosophische Systeme zu verschmelzen. Dann aber ist dieser Charakter vorzugsweise der römischen Philosophie eigen. Zuerst verpflanzte Quintus Ennius, der Epiker (geb. 240 zu Rudiä in Campanien, gest. 169 v. Chr.), die griechische Philosophie nach Rom. Dann wurden die Römer durch eine Deputation der Häupter der akademischen, peripatetischen und stoischen Schule von Athen (156 v. Chr.) mit den verschiedenen Lehren der griechischen Philosophie bekannt. Auch die Vorsteher der stoischen Schulen, der den Stoicismus in Rom verbreitende Panätius aus Rhodus (geb. um 175, gest. um 112) und Posidonius von Apamea, Lehrer zu Rhodus (geb. um 135, gest. um 51 v. Chr.) wirkten zu demselben Zwecke und neigten sich zum Eklekticismus hin. Die Römer haben keine Nationalanlage zu speculativer Philosophie. Ihre Geistesgaben sind vorzugsweise praktisch, der Sitte, dem Staate, dem Rechte und der Gesetzgebung zugewandt. Hierin zeichneten sich ihre Leistungen besonders aus.

M. T. Cicero (geb. zu Arpinum 106 v. Chr., gest. 43 v. Chr.) ist,



wie in der Politik, so auch in der Philosophie Vermittler der Extreme und Hauptvertreter des römischen Eklekticismus, theoretisch gemässigter neuerer Akademiker, praktisch milderer Stoiker. Den römischen Eklekticismus vertritt auch die Schule der Sextier (zu Rom, im Anfang der christlichen Zeitrechnung). An diese schliessen sich die Stoiker der Kaiserzeit Cornutus, Seneca, Musonius, Epiktet, Marc Aurel, die spätern Cyniker, die Peripatetiker der Kaiserzeit, die Platoniker in den ersten christlichen Jahrhunderten an.

Der Eklekticismus zeigt sich immer dann, wenn die eigene selbstständige Productionskraft des philosophischen Geistes in einem Volke aufhört, oder, wenn ihm bei der Aufnahme der Philosophie die Anlage zu eigenem philosophischen Schaffen fehlt. Er ist daher gewöhnlich der Schlussstein in der philosophischen Entwickelung und mit Auslegung und Kritik der vergangenen Systeme, von denen er zehrt, verbunden. Wenn die einzelnen Systeme nicht genügten, konnte noch viel weniger eine nach Geschmack und Zeitverhältnissen vorgenommene Zusammenstoppelung derselben befriedigen.

Die dritte und letzte Form der alten Philosophie in der Zeit ihres Unterganges ist der Neuplatonismus oder alexandrinische Synkretismus.

Das von Alexander, dem Grossen, gegründete Alexandria erhielt mit Aegypten nach Alexanders Tode (323 v. Chr.) der Feldherr Ptolomäus Lagi. Er vereinigte mit Aegypten Libyen, Cyrene, Arabien, Palästina, Cölesyrien und Cypern. Tausende von Juden wurden von ihm seit der Eroberung Palästinas 320 v. Chr. in Aegypten eingeführt. Alexandria, die Residenz der Ptolomäer, war nach seiner Lage am Mittelmeere der Stapelplatz für die Menschen, Producte und Ideen dreier Welttheile. Hier begegneten sich Aegypter, Juden, Macedonier, Asiaten, Griechen. Ptolomäus Lagi sammelte wissenschaftliche Werke und berief Gelehrte aller Nationen. Er gründete das Museum, einen Theil des königlichen Palastes mit Gärten und Säulenhallen, mit einem eigenen Fond und besonderen Vorstehern. Hier lebten die Gelehrten von verschiedenen Fächern; die jüdischen machten für sich eine eigene Gesellschaft aus. Das Museum hatte eine berühmte Bibliothek. Dazu gehörte auch die Büchersammlung im Serapistempel oder das Serapeum. Die Philosophie hatte unter den Heiden mit Unglauben geendet. Das Christenthum war durch Constantin den Grossen, welcher 311 zum Christenthum überging, herrschende Staatsreligion geworden. Auch in Alexandria bildete sich seit dem zweiten christlichen Jahrhunderte eine Bildungsschule christlicher Denker. Es entstand durch das Begegnen verschiedener Nationen, Philosophieen und Religionen in Alexandria unter den Ptolomäern, deren Hofsprache die griechische wurde, das Streben, ver-

schiedene Religionen des Orients und Occidents und verschiedene Philosophieen in eine befriedigende Weltanschauung zu verschmelzen. Man war des Zweifelns müde. Das Subject mit seinen Zweifeln sehnte sich nach einem Höhern. Auch hier ist ein subjectiver Standpunkt, aber das Subject wird gedacht in einer Richtung zu einem Höheren, dem Göttlichen. Die Philosophie erhält einen theosophischen, religiösen Charakter. Der Platonismus mit seiner idealen Richtung, welcher sich jenseits der Welt der Erscheinung einer höhern Ideenwelt zuwendet und in ihr allein das Unveränderliche erblickt, wird aus der griechischen Philosophie besonders herausgewählt, um die Grundsubstanz in dieser philosophischen Ideenverschmelzung zu bilden. Dies geschieht der Religion des Juden-, Christen- und Heidenthums gegenüber. Wir unterscheiden demnach drei Gestalten des alexandrinischen Synkretismus, 1) die jüdisch-griechische, 2) die christlich-griechische, 3) die heidnisch-griechische Gestalt.

Jüdisch-griechischer Synkretismus. Die erste Folge der jüdisch-griechischen Bildung in Alexandria ist die Uebersetzung der so genannten Siebenzig, eine Uebersetzung des A. T. ins hebraisirende Griechische, deren älteste Theile, wie der Pentateuch, in die Zeit des Ptolomäus Philadelphus (284—247 v. Chr.) fallen. Die ganze Uebersetzung war um 130 v. Chr. zum Abschlusse gebracht. Vertreter der jüdisch-alexandrinischen Philosophie sind der Alexandriner Aristobulos unter Ptolomäus Philometor (181—145 v. Chr.) und Philo der Jude (Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Cajus in Rom (40 n. Chr.; 20 v. Chr. geb., 41 n. Chr. gest.). Sie suchten die Ideen des Judenthums mit der griechischen, besonders Platonischen Philosophie zu verschmelzen.

Aristobulos leitet die griechische Weisheit von der alttestamentlichen Offenbarung ab. Er wendet die allegorische Auslegung in der Bibel an. Die Welt ist aus einem vorhandenen Stoffe durch Gott gebildet. Das Mittelwesen zwischen Gott und Welt, vor Himmel und Erde existirend, ist die Weisheit (*σοφία*). Sie ist die in der Welt wirkende Gotteskraft. Gott ist ausser der Welt und wirkt durch die personificirte Weisheit, seine Kraft, in ihr. Man kann Gott nicht durch die menschliche Seele, sondern nur durch den *νοῦς* erschauen (Anklang an die peripatetische Philosophie). Wir haben Bruchstücke seines Commentars zum Pentateuche bei Clemens Alexandrinus und Eusebius.

Bei Philo herrscht die allegorische Deutung der alttestamentlichen Schriften vor. An die Stelle des buchstäblichen Sinnes setzt er den mystischen. Die anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen Gottes im A. T. sollen die bildliche Auslegung rechtfertigen. Doch verwirft deshalb Philo das Ceremonialgesetz seiner Religion nicht.

Seine Lehre ist Verschmelzung von Judenthum und Platonismus; doch bleibt er nicht bei der Platonischen Idee des Guten stehen. Gott steht ihm höher, als die Tugend, die Wissenschaft, die Idee des Guten und des Schönen. Er ist unbegreifbar und unsagbar. Mit der unreinen Materie darf er nicht in Berührung kommen. Zur Vermittlung Gottes mit ihr werden immaterielle Kräfte oder Ideen angenommen. Die höchste Kraft ist die schaffende (*δύναμις ποιητική*), sie wird in der Schrift auch Gott genannt, die zweite Kraft ist die in der Welt herrschende (*βασιλική*), sie heisst Herr (*κύριος*). Die oberste weltschaffende Kraft ist der Logos. Er ist der Ort der Ideenwelt. Dieser *λόγος* ist im Menschen und in der Welt. Im Menschen ist er, wie in der Welt, ein zweifacher, ein innerlicher (*ἐνδιάθετος*) und ein sich nach Aussen wendender (*προφορικός*). Jener ist das Denken, dieser das Wort. Der erste oder innere Logos ist in der Welt der Logos der unkörperlichen Ideen, der sich nach Aussen bewegende Logos in den sichtbaren Dingen. Philo nimmt eine Unterordnung des Logos unter Gott an. Der Logos ist wie der Wagenlenker, dem die übrigen Kräfte gehorchen. Gott selbst aber ist der Herr des Wagens. Die Materie ist qualitätlos, ein Nichtsein und aus ihr wird durch Vermittlung des Logos die Welt geschaffen. Im innern Logos ist die intelligible Welt, oder die Welt der Ideen, der äussere Logos wendet sich nach Aussen und ist so in der realen Welt oder der Welt in der Erscheinung. Er ist in den sichtbaren Dingen der *λόγος σπερματικός* (Anklang an den Stoicismus). Er ist die vermittelnde, Welt schaffende, von Gott ausgehende, höchste, als Person gedachte Kraft. Die Sprache und der Ideenkreis des Philo sind wichtig zum Verständnisse der Entwickelung des ersten dogmatischen Christenthums.

Christlich-griechischer Synkretismus. Auch dieser geht, wie der jüdische, von Alexandria aus. Nach dem Vorbilde der Philosophenschule dieser Stadt entstand auch hier eine heilige Schule (*διδασκαλεῖον ἱερῶν λόγων*); es galt hier das Studium der griechischen Wissenschaft für die Bekenner des Christenthums. An dieser Schule war im zweiten Jahrhunderte (um 180 n. Chr.) Pantänus, früher stoischer Philosoph, Vorsteher. Aus dieser Schule gehen die Hauptvertreter der christlich-theologischen Wissenschaft, christliche Religionsphilosophen, Athenagoras, Clemens von Alexandria und Origenes hervor. Die Reihe der Philosophen im Christenthume wird vor ihnen mit Justin, dem Mârtyrer, eröffnet.

Flavius Justinus aus Flavia Neapolis (Sichem) geb. um 100, gest. um 166 n. Chr., bekannt durch seinen Dialog mit dem Juden Tryphon und die grössere und kleinere Apologie, leitet die Lehren der heidnischen Philosophie und Dichtkunst von dem samenartig überall verbreiteten

göttlichen Logos her. Pythagoras und Plato nehmen ihre Lehre aus Moses und den Propheten. Christus ist der Fleisch gewordene Logos. Justin spricht vom λόγος σπερματικός und erinnert damit an die Stoa. Der Grad der Theilnahme am Logos entscheidet die stufenweise Erkenntniss. Christus, der Logos, ist der Erstgeborne Gottes, an welchem jeder Theil hat. An die Stelle des Ritualgesetzes hat er das Sittengesetz gestellt.

Nach des Apologeten Athenagoras aus Athen (177 n. Chr.), vielleicht Vorsteher an der Katechetenschule zu Alexandria, Vertheidigungsschrift für die Christen, ist Alles von Gott durch den ewigen Logos gebildet, der aus ihm hervorging als Urbild und wirkende Kraft der Dinge. Der Geist ist ein Ausfluss Gottes, von ihm aus- und zu ihm zurückgehend. In seiner Schrift über die Auferstehung vertheidigt er diesen Glaubenssatz.

Titus Flavius Clemens von Alexandria, daselbst an der Katechetenschule als Lehrer seit 189 n. Chr. wirksam, gest. nach 220 n. Chr., lehrt: Der Logos erleuchtete die Seelen der Griechen und der Juden. Am höchsten unter den Philosophen wird Plato gestellt. Der Christ wählt das mit dem Christenthum Uebereinstimmende aus der alten Philosophie aus. Er bleibt nicht beim Glauben (πίστις) stehen. Er will Erkenntniss (γνῶσις). Die Philosophie führt zur Erkenntniss. Wenn unserer Erkenntniss der Vater unzugänglich ist, so ist doch der Fleisch gewordene Logos, Sohn Gottes (Gottes Macht und Weisheit), erkennbar. Der Geist ist die Kraft des Logos. Bald werden Vater, Sohn und Geist als einander nach der bezeichneten Folge untergeordnete Personen, bald als verschiedene Richtungen in der Thätigkeit eines und desselben Wesens betrachtet. Seine für die Geschichte der griechischen Philosophie wichtigste Schrift sind die στρώματα oder στρωματεῖς in acht Büchern.

Origenes, wahrscheinlich zu Alexandria 185 n. Chr. geb., gest. 254 n. Chr., berühmter Bibelforscher und Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, versucht in seinen vier Büchern über die Grundlehren (περὶ ἀρχῶν) die christlichen Glaubenslehren systematisch darzustellen. Was die christliche Trias betrifft, hat der Sohn die zweite Stelle nach dem Vater (δεύτερος θεός); er steht unter diesem, er ist das Abbild des Urbildes, in der Erkenntniss weniger vollkommen, als dieses. Zur Welt ist der Sohn oder Logos Urbild. Der Geist hat Alles, was er ist, vom Sohne; er vermittelt die Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne; ihm gebührt die dritte, dem Vater und Sohne untergeordnete Stelle. Die Weltschöpfung ist anfangslos. Es giebt keine ewige Höllenstrafe. Die Abendmahlslehre ist bildlich zu nehmen. Die Bibel wird allegorisch gedeutet. Die Apostel haben nur das Nothwendigste gelehrt, die Jünger der Wissenschaft vervollständigen die Lehre des Christenthums. Auch

das neue Testament ist nur ein Schatten gegen die lichte Erkenntniss, die mit der Wiederkunft Christi gegeben wird.

Heidnisch-griechischer Synkretismus. Er ist die philosophisch wichtigste Gestalt des alexandrinischen Neuplatonismus. Er geht von Alexandria zunächst, sodann von Syrien und Athen aus. Der Begründer ist Ammonios Sakkas (175—250 n. Chr.) zu Alexandria. Seine Schule wurde von ihm um 200 n. Chr. gestiftet. Der Hauptvertreter ist sein Schüler Ploteinos aus Lykopolis (205—270 n. Chr.), sich mit der Philosophie in Alexandria eilf Jahre beschäftigend, seit 244 n. Chr. in Rom lehrend. In seinen Enneaden lehrt er: Wenn wir das Höchste finden wollen, so müssen wir über die Ideen, die Intelligenz, die Form und das Sein der Dinge hinaus. Es ist das Höchste weder ein Etwas, noch hat es Quantität, noch Qualität, noch ist es Verstand, noch Seele. Es ist weder in Bewegung, noch in Ruhe, nicht im Raum, nicht in der Zeit, einfach, ohne Form, vor jeder Form, vor der Bewegung und Ruhe. Es ist die zeugende Kraft des Alls. Weder das Denken noch die Wissenschaft kann es bestimmen; nur das selten wie durch Inspiration kommende Schauen, welches besser ist als alle Wissenschaft.[1] Dieses Höchste und Erste ist das Eine (*τὸ ἕν*) oder das Gute (*τὸ ἀγαθόν*). Doch hat es keine positive Wesensbestimmung; denn es ist nur das Eine als die Vielheit ausschliessend und das Gute gegenüber der Welt, in wiefern es ihr Sein und Bestand giebt. Es ist das, was an sich nichts Bestimmtes ist, was aber alles Mögliche werden kann, die Urkraft, die erste Ursache von Allem. Das Urwesen ist der Sonne zu vergleichen, aus der die Lichtstrahlen des Einzelnen hervorgehen, einer unerschöpflichen Quelle, deren überfliessende Wellen das Einzelne sind. Dadurch, dass das Einzelne von dem Einen ausströmt oder ausstrahlt, verliert dieses von seinem Wesen und seiner Kraft nichts, so wenig die Sonne dadurch etwas von ihrer leuchtenden Kraft verliert, dass die Strahlen von ihr ausgehen, die Blume dadurch, dass sie den Duft versendet, der Schnee, dass er die Kälte der Luft mittheilt. Das von dem Urwesen Erzeugte ist unvollkommener als das Erzeugende. Je weiter sich das Erzeugte von dem Erzeugenden in der Reihe der Zeugungen entfernt, um so unvollkommener ist es. Es giebt daher Abstufungen der Vollkommenheit in dem Hervorgehen des Einzelnen aus dem Einen. Das erste und darum vollkommenste Erzeugniss des Einen ist die Intelligenz (*νοῦς*), das Denken. Sein Inhalt sind die Ideen, die Urbilder der Dinge. Der *νοῦς* hat die Welt der Ideen, die intelligible Welt (den *κόσμος νοητός*), die Vielheit der Formen der Dinge in sich. Aus dem *νοῦς* geht die Seele hervor, das zweite und darum unvollkommenere

[1] Ennead. VI, libr. IX Cap. 3.

Erzeugniss des Einen durch die dem *νοῦς* mitgetheilte Kraft. Sie ist das belebende Princip für die Welt, die Gott und die Materie vermittelnde Weltseele. Von der Weltseele gehen die einzelnen Seelen aus. Das Letzte und Unvollkommenste, die Grenze für die Seele ist der Leib, die Materie. Er verhält sich zur Seele, wie der Schatten zum Lichte, wie die schwarze Kohle zum Feuer, das an ihr glüht. Die Materie ist das Urübel (*πρῶτον κακόν*), die Quelle alles Bösen. Zweck der Philosophie ist das Zurückgehen in das Eine, das Vereinigen mit ihm (*ἕνωσις*). Dieses geschieht durch Losschälen von dem Leibe, der Materie, den sinnlichen Begierden und dem sinnlichen Leben oder Vereinfachung (*ἅπλωσις, κάθαρσις*). Wir treten über uns hinaus und verlieren das Subject und endliche Object in der Ekstase (*ἔκστασις, ἐνθουσιᾶν*). Dies ist ein nicht zu beschreibender, beseligender Zustand einer sich und die äussere Welt verlierenden, im Absoluten lebenden Verzückung. Dieser wird nicht durch das Denken, die Wissenschaft, sondern nur durch das Schauen (*θέαμα, θεᾶσθαι*) erreicht.

Im Sinne Plotins wirkte sein Schüler Porphyrius aus Batanea in Syrien (geb. 233, gest. 304), Erklärer und Vertheidiger der Plotinischen Lehre. Von Syrien aus entwickelte sich diese Anschauungsweise durch Iamblichus aus Chalkis in Cölesyrien (gest. 333 n. Chr.). Er wendete [illegible] als Mittel der Begründung des heidnischen Polytheismus an und begnügte sich nicht mit einer Vereinigung mit dem Einen durch das Schauen, er wollte eine Vereinigung durch die That (*ἕνωσις δραστική*), wozu ihm die Magie, der Umgang mit Geistern und die Herrschaft über sie dienen sollten. So gehörte auch das magische Element der Philosophie an. Bei seinen vielen Schülern zeigt sich das theurgische Wirken vorherrschend. Je weniger von ihnen Philosophie, je mehr Theologie und Magie getrieben wurde, desto mehr wuchs die an Abgötterei grenzende Verehrung des Iamblichus.

Das synkretistische Element des heidnischen Neuplatonismus wurde am meisten im fünften und im ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts in Athen ausgebildet. Es zeigt sich hier mehr ein wissenschaftliches und gelehrtes Bestreben, so in Plutarchos, der Grosse genannt (gest. 433 n. Chr.), dessen Tochter Asklepigeneia und Schüler Syrianus und dem berühmtesten Vertreter dieser Richtung, dem in Constantinopel gebornen und zu Xanthos in Lycien gebildeten Proklos (411—485). Proklos sammelt die alten philosophischen Traditionen, ordnet sie, vermehrt sie und begründet diese Zusammenstellung in dialektischer Methode. Aus der Einheit lässt Proklos Einheiten (*ἑνάδες*) hervorgehen, welche auf die Welt wirken; sie sind ihm die Götter (*θεοί*). Sie stehen dem Urwesen näher oder ferner in einer Stufenfolge. Proklos nahm mit Ausschluss des Christenthums, dem er entgegentrat, alle Religions-

culte auf, und suchte ihre Ideen mit seinen philosophischen in Verbindung zu bringen. Seine Anhänger setzten seine und anderer Neuplatoniker Wunder zur Bekräftigung des heidnischen Cultus den christlichen Wundersagen entgegen. Die Ableitung der Dinge aus den Henaden findet nach einer Trias statt, wozu Proklos schon in Plotin die Grundlage fand. Er unterscheidet die intelligibeln, intelligibel- intellectuellen und intellectuellen Wesen. Die ersten werden auf das Sein, die zweiten auf das Leben, die dritten auf das Denken zurückgeführt. In jeder dieser Klassen wird nun weiter fort die Trias hervorgehoben. In jeder Klasse ist ein Unterschied zwischen Grenze, Grenzenlosem und aus Beidem Gemischtem. Das erste wird auch Vater, das zweite Kraft, das dritte Geist oder Verstand genannt. Wir erinnern uns bei der Dreiheit, deren letzte Bestandtheile sich bei Plotin vorfinden, an die Behauptungen des Platonischen Eklektikers Numenius aus Apamea in Syrien in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus, welcher von der obersten Gottheit die weltbildende Kraft als einen zweiten, dem ersten untergeordneten, geringeren Gott unterschied, dagegen die Welt zum dritten noch geringeren Gotte machte.

Von den Nachfolgern des Proklos sind besonders Damascius, Vorsteher der synkretistischen Schule zu Athen 520 n. Chr., und Simplicius, der berühmte, für die Geschichte der griechischen Philosophie so wichtige Commentator des Aristoteles zu nennen. Der Cabinetsbefehl Justinians I schloss die Schule 529 n. Chr. Damit schliesst die lebendige alte Philosophie. Sie ist von nun an Gegenstand todter Gelehrsamkeit für die Christen, denen auf lange Zeit der wahrhaft belebende Hauch des classischen Alterthums fehlt.

Was gegen den Eklekticismus bemerkt wurde, muss auch gegen die eklektische Richtung des Neuplatonismus geltend gemacht werden. Er gleicht mehr einem aus verschiedenen abgerissenen Theilen wieder verbundenen Leichnam, als einem lebendigen und belebenden Organismus. Eine Philosophie, die äusseren Zwecken dient, wie hier dem heidnischen Cultus, ist keine wahre Philosophie; denn diese muss frei von jedem Vorurtheile sein. Sie gleicht in ihrem Mangel an Unabhängigkeit der späteren mittelalterlichen Scholastik, welche an die Stelle des eigenen Denkens die Auctorität der christlichen Kirche und einer todten classischen Gelehrsamkeit setzt. Die Religion ist eine Vorstellung von Gott und göttlichen Dingen und darnach gerichtete Gottesverehrung. Die Vorstellung aber ist subjectiv. Wir erhalten durch sie noch nicht den Begriff an sich, Gott, wie er objectiv an sich ist. Die Religion ist darum etwas ganz Anderes, als die Philosophie. Man kann Glauben und Wissen so wenig amalgamiren, als Wunder und Geschichte, äussere Auctorität und Vernunft, subjective Vorstellungen mit Begriffen der

Wissenschaft. Hierin liegt ein weiterer Grund der Unhaltbarkeit des jüdischen, christlichen und heidnischen Neuplatonismus, welcher letztere heidnisch-religiöse Vorstellungen mit philosophischen Ideen verschmilzt. Thätigkeiten und Richtungen derselben sind so wenig, als Kräfte und Kraftäusserungen Personen. Zu Personen kann sie wohl die Einbildungskraft machen, nie aber das Denken. Daher gehören alle Personificationen des Neuplatonismus ins Reich der Phantasie, aber nicht in das Gebiet des Denkens. So gut man drei Richtungen personificirt, so gut könnte man tausende, ja jede Thätigkeit, Kraft, Eigenschaft und Beziehung derselben personificiren. Die Philosophie verliert ihren Begriff, sie wird Symbolik und Mythologie durch die Personification. Wenn die Philosophie eine Wissenschaft ist, so kann man auch kein höheres Princip, als das der Wissenschaft, der Erkenntniss durch den Begriff, aufstellen. Wir erkennen nur durch Begriffe, nicht durch ein inneres Schauen. Was sich absolut nicht denken lässt, kann auch nicht als Princip der Weltentwickelung angenommen werden. Ist das Eine nicht Etwas, so ist es Nichts. Denn Nichts ist eben die Negation des Etwas. Aus Nichts wird aber Nichts; folglich kann sich aus Nichts auch keine Welt entwickeln. Was weder in Ruhe noch in Bewegung ist, ist wieder Nichts. Denn die Negation der Bewegung ist die Ruhe und die Aufhebung der Ruhe ist die Bewegung. Es kann kein Drittes zwischen Bewegung und Ruhe angenommen werden. Man kann nicht sagen, dass dieses Dritte ein Mittleres zwischen Bewegung und Ruhe ist, d. h. Etwas ist, das bald ruht, bald sich bewegt. Denn auch dann ist eben, wenn Ruhe sich zeigt, keine Bewegung vorhanden, und, wenn diese erfolgt, keine Ruhe da. Nichts kann aber auch nicht die erzeugende Kraft des Alls sein. Denn Nichts ist die Negation von Allem, also des Seins und des Denkens, des Erzeugens und der Kraft. Aus Nichts kann man aber weder das Einzelne „überfliessen“, noch ausströmen lassen. Auch kann das Einzelne nicht dadurch unvollkommener werden, dass es sich von einem Nichts, welches die Negation auch des Vollkommenen ist, entfernt. Mit dem Setzen des Schauens über die Wissenschaft ist aller Mystik, Schwärmerei und Phantasterei, also der Nichtphilosophie der Weg geöffnet. Es ist in der Materie nichts Böses; sie ist an sich weder gut noch böse, so wenig, als irgend ein anderes Ding in der Natur. Nur der freie Wille des Menschen ist der Schöpfer des Bösen, wie des Guten.

Wiege und Sarg, Geburt und Grab der alten Philosophie berühren sich, wie sich häufig Extreme berühren. Der Glaube der orientalischen Symbolik und Mythologie und der griechischen mythologischen Mysterien mit ihren Sagen und Wunderkreisen bildet ihre Vorhalle, und ihr Endpunkt ist der Wunder- und Religionsglaube des neuplatonischen Schauens.



Griechenland ging in Rom unter und dieses wurde durch die Völkerwanderung die Grundlage von Barbarenreichen, für deren geistige Bildung die Weltreligion des Christenthums und die Ueberreste des classischen Alterthums als von den Besiegten zu den Siegern übergehende Erziehungsmittel bestimmt waren. Hier zeigt sich eine sich nach diesen geistigen Mächten gestaltende Philosophie.

§. 14. Philosophie des Mittelalters.

Während in der Philosophie des Alterthums die objective Richtung, die Richtung auf die Natur, vorherrscht, wird in der mittelalterlichen Philosophie das Subject vom Object gänzlich getrennt und der Geist sowohl im Menschen gegenüber dem Körper, als im All als persönlicher, vollkommener, über und ausser die Welt gestellter Gott der Natur dualistisch feindlich entgegengesetzt. Die alte Philosophie hat sich von den Fesseln religiöser Auctorität befreit, während im Mittelalter die Philosophie eine Magd der Kirche und kirchlichen Theologie wird. Man unterscheidet die patristische Philosophie und die Scholastik. Jene wird in zwei Abschnitte bis zur allgemeinen Kirchenversammlung von Nicäa (325 n. Chr.) und Entwickelung nach derselben eingetheilt. Das christliche Dogma entwickelt sich in der patristischen Zeit und zwar bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts (Johannes Scotus Erigena). In der ersten Zeit vor der Nicäischen Kirchenversammlung ist die philosophische und theologische Speculation nicht getrennt, während die Philosophie später als eigener, von der Theologie zwar getrennter, aber nur zu ihrer Vertheidigung und Unterstützung vorhandener Factor auftritt. Während offenbar die sittliche Gesinnung und das hierauf gebaute Leben zur Gründung des Reiches Gottes auf Erden die Hauptsache ist, wendete sich die Entwickelung des christlichen Lehrbegriffes der Bestimmung des Wesens des neuen Messias zu und es gestalteten sich unter den Einflüssen der jüdischen und heidnischen Religionsphilosophie verschiedene Anschauungen über dasselbe. In den apostolischen Vätern zeigt sich ein das Juden- und Christenthum aufhebender, die extremen Gegenstände des Juden-, Heiden- und Christenthums beseitigender, auf die Auctorität aller Apostel gestützter Standpunkt. Durch das Streben, den christlichen Glauben zum Wissen zu erheben, bildete sich unter dem Einflusse orientalischer und griechischer Anschauungen ein phantastischer Separatismus. Diesem und den judaistischen Christen gegenüber entwickelte sich auf Grundlage der im Taufbekenntniss enthaltenen Grundlehren die Mittelstellung der Glaubensregel der katholischen Kirche. Man kam unter dem Einfluss der Zeitphilosophie auf der Grundlage dieser Glaubensregel zu einer mehr orthodoxen

theologisch-philosophischen Religionsanschauung, die sich zuerst und vorzugsweise um das Wesen der Person Christi bewegte. Eine der ältesten Auffassungen über das Wesen und Verhältniss der in der Bibel vorkommenden Trias (Vater, Sohn und Geist) ist der Monarchianismus. Er hält die Einheit Gottes gegen die Dreipersönlichkeit fest und verwirft die persönliche Existenz des Sohnes oder Logos und des Geistes. Sohn und Geist sind nur verschiedene Richtungen in der Thätigkeit, verschiedene Attribute eines und desselben Wesens. Er ist darum mit dem Modalismus gleich bedeutend und entspricht mehr der jüdischen Einheitslehre vom göttlichen Wesen. Ihm entgegen erhebt sich der Subordinatianismus, nach welchem der Sohn und Geist dem Vater untergeordnet und nicht gleiches Wesens mit ihm, vorweltliche, vollkommenere Geschöpfe, als die übrigen sind. Er entsprach daher der heidnischen Anschauungsweise, wohl auch der jüdisch-griechischen Religionsphilosophie. Die Lehre des alexandrinischen Patriarchen Athanasios (296—373 n. Chr.), keineswegs die ursprüngliche Lehre des Christenthums, oder der Athanasianismus wurde durch die kirchliche Auctorität der Bischöfe und unter dem Einflusse der Staatsgewalt auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa (325 n. Chr.) die Lehre der herrschenden oder katholischen Kirche. Der Athanasianismus sollte den Monarchianismus und den Subordinatianismus vermitteln. Von jenem wurde die Lehre von einem in allen Personen identischen göttlichen Wesen, von diesem die Unterscheidung der drei Personen und die Verwerfung der Lehre von blossen Eigenschaften oder Aeusserungen einer göttlichen Person angenommen. Der Athanasianismus oder Homousianismus, die unbegreiflichste und wunderbarste der drei Auffassungen, machte mit diesem Personenunterschiede dem Heidenthum eine Concession. Was vom Sohne zu Nicäa 325 beschlossen worden war, wurde durch die kirchliche Aristokratie und Staatsgewalt mit näheren Bestimmungen auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel auf den Geist übertragen. Der bedeutendste Lehrer des Abendlandes in der patristischen Zeit, Augustinus (geb. 354, gest. 430), ist vorzugsweise der Gründer der christlich-dogmatischen Anthropologie durch seine Lehre von der Gnade, der Vorausbestimmung, dem freien Willen und der Erbsünde.

Was sich in der patristischen Zeit als Lehrbegriff der orthodoxen oder katholischen Kirche entwickelte, ist nun in der Zeit der Scholastik seit dem neunten Jahrhunderte Auctoritätsprincip und Denkstoff für die Philosophie. Die heidnische, griechisch-römische Philosophie wird nur in sofern benutzt, als man sie als Mittel für den theologischen Zweck der Philosophie gebrauchen und diesem Zwecke anpassen kann. Man unterscheidet die Perioden 1) des Anfanges, der ersten Entwickelung der Scholastik von Johannes Scotus Erigena im neunten Jahrhundert

bis auf die Amalricaner oder bis zum Beginne des dreizehnten Jahrhunderts; 2) der Scholastik in ihrer Blüthe von Alexander von Hales bis auf Duns Scotus und die Scotisten, vom Anfang des dreizehnten Jahrhunderts bis in die Mitte des vierzehnten, und endlich 3) der Auflösung der Scholastik und der Vorbereitung zur Philosophie der Neuzeit von Wilhelm Occam in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts bis zum siebenzehnten Jahrhundert (Baco von Verulam und Cartesius). Die Philosophie ist in der Anfangsperiode der Scholastik (vom neunten bis zum Anfange des dreizehnten Jahrhunderts) noch nicht vollkommen an die Kirchenlehre accommodirt; sie ist aristotelisch-logisch und neuplatonisch. Es entwickeln sich die Parteien des Realismus, welcher auf den Platonismus, und des Nominalismus, der vom Standpunkte der griechischen Philosophie weniger auf den Aristotelismus, als auf den Stoicismus zurückzuführen ist, unter Anwendung des Parteistreites auf kirchliche Dogmen. Auf der nominalistischen Seite steht im eilften Jahrhunderte Roscellin, auf der realistischen Wilhelm von Champeaux und Anselm von Canterbury. Abälard (geb. 1079, gest. 1142) hat einen zwischen dem Nominalismus und Realismus vermittelnden Standpunkt und giebt der Scholastik eine vorherrschend rationalistische Richtung. Die Mystik stellt sich durch Bernhard von Clairvaux (1091—1153) der Scholastik feindlich entgegen. Auch die Victoriner haben eine mystische Richtung, anfangs in wissenschaftlicher, gemässigter, zuletzt in leidenschaftlicher Form. Zur Blüthezeit der Scholastik von 1200 bis Mitte des vierzehnten Jahrhunderts bildet besonders die Bekanntschaft mit dem ganzen Aristoteles und der arabischen und jüdischen Philosophie vom arabischen Spanien aus den Uebergang. Bezeichnend ist die Partei der Thomisten oder Dominicaner, Anhänger des Thomas von Aquino (geb. 1226, gest. 1274) und der Scotisten oder Franciscaner, Anhänger des Johannes Duns Scotus (gest. 1308). Die Streitpunkte waren 1) die Lehre von den Universalien, 2) von der Vorausbestimmung, 3) von der unbefleckten passiven Empfängniss Maria's. Von der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts dauert bis zum siebenzehnten Jahrhundert die Periode der Auflösung der Scholastik und die Vorbereitung zur Philosophie der Neuzeit.

Sie nimmt ihren Anfang mit Wilhelm Occam (gest. 1347), dem neuen Begründer des Nominalismus. Die durch ihn entwickelte Richtung wird gleichgültig gegen die Kirchenlehre. Sein Nominalismus ist nur eine Bekämpfung des Realismus und kein positives System. Er ist Kritik. Das Einzelne ist nur wirklich, das Allgemeine bloss ein durch den Verstand vom Einzelnen abgezogener Begriff. Man wird auf das Einzelne, die Natur, die äussere Erscheinung, die Erfahrung hingewiesen. Damit beginnt eine neue Richtung philosophischer Forschung.

Die Scholastik war im Dienste der Kirche. Alles, was daher dazu diente, die Herrschaft der Kirche über die Staatsgewalt und durch diese über die Freiheit philosophischer Forschung zu schwächen oder allmälig zu vernichten, musste darum zur Auflösung der Scholastik und zur Möglichkeit einer vom Auctoritätsprincip emancipirten neuen selbstständigen Philosophie mitwirken. Wir heben zuerst die äussern geschichtlichen Momente und dann die ihnen entsprechenden Leistungen der Denker dieser Periode hervor. Wir zählen zu den ersten die Bildung des Mittelstandes der freien Bürger als der Vertreter des freien Städtewesens zwischen den Ständen des Adels und der Geistlichkeit, die durch die Kreuzzüge vollzogene nähere Berührung des Orients und Occidents und den dadurch erweiterten Ideenkreis, die Ausbildung der Volkssprache und Dichtung, die Kämpfe der weltlichen Fürsten mit den Päpsten und Bischöfen, besonders den Streit Bonifaz des VIII. mit Philipp, dem Schönen, König von Frankreich (1296—1303), die Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon (1309), den Aufenthalt der Päpste daselbst (bis 1376), das Kirchenschisma (s. 1377), die der Auctorität und dem Absolutismus des Tibercabinetes nachtheiligen, auf Einheit und dann auf Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern dringenden allgemeinen Kirchenversammlungen zu Pisa (1409), Constanz (1414—1418) und Basel (1431—1443), die speculativ mystischen Associationen der Neumanichäer seit dem eilften und Albigenser seit dem zwölften Jahrhundert, die praktisch reformatorischen Verbindungen der Waldenser im zwölften, Wicleffiten im vierzehnten und Hussiten im fünfzehnten Jahrhundert, der Gebrauch des Schiesspulvers (seit 1350), die Erfindung der Buchdruckerkunst (1440), die Eroberung Constantinopels durch die Osmanen (1453), das Uebersiedeln griechischer Gelehrter in den Occident, das dadurch begründete Wiederaufleben der classischen Literatur, die Entdeckung Amerikas (1492) und des südlichen Wasserweges nach Ostindien, die Reformation (s. 1517), die staatsrechtliche Duldung des protestantischen Princips im Augsburger Religionsfrieden (1555) und die gleiche Berechtigung mit dem Princip des Katholicismus im westphälischen Frieden (1648), die durch die Fortschritte der Astronomie völlig geänderte Weltanschauung. Die mittelalterliche Weltanschauung war auf der Grundlage der Anschauungen der alten Welt unter dem Einflusse der kirchlich orthodoxen Lehre diese: Die Welt ist begrenzt, sie ist von Gott aus Nichts erschaffen. Jenseits der festen Himmelsdecke befindet sich der Himmel, der vorzugsweise Aufenthaltsort des ewigen, aber dreigestaltig gedachten und abgebildeten Gottes, der in abgestuften Klassen gedachten Engel und Heiligen, unter den letztern an der Spitze Maria. Die Erde ist im Mittelpunkte der kugelförmigen Welt, unbeweglich. Um sie drehen sich in Kreisen die der alten Welt bekannten

fünf Planeten, Sonne und Mond. Zwischen der festen Himmelsdecke und der obern Erdkruste finden sich die nach den vier Elementen unterschiedenen, den Menschen näher, Gott und den Engeln ferner stehenden Dämonen oder Elementar- (Natur-) geister des Feuers (Salamander), der Luft (Silphen, Silphiden, Elfen, Lichtelfen), des Wassers (Nixen, Undenen), der Erde (Gnomen, Kobolde, Schwarzelfen). Im Mittelpunkte der Erde sind die Räume oder Flammenorte (Hölle) für den Satan und die ihm angehörigen Geister (Teufel), so wie für die zur ewigen Strafe verurtheilten Sünder. Als Vorraum ist auch hier die Vorhölle für die guten vor Christus gestorbenen Heiden und die zur Läuterung zeitweiser Strafe verurtheilten schwächeren, der Besserung fähigen Sünder (Reinigungsort, purgatorium). Diese befangene Weltanschauung wurde durch Nicolaus Copernicus (geb. 1473, gest. 1543), Johann Kepler (1610) und Galileo Galilei (1611) völlig umgestürzt. Die feste Himmelsdecke wurde eingerissen, der Erde die mittlere Stellung eines sich um die Sonne, den Mittelpunkt ihres Systemes bewegenden Planeten angewiesen, die Sonne, welche seither die untergeordnete Rolle eines Planeten gespielt hatte, wurde der feste Mittelpunkt des Planetensystems, welchem die Erde angehört. Es entstand der Gedanke einer Welt, welcher der menschliche Verstand keine Grenze setzen kann, weil sie die Unendlichkeit des Alls ist, es wurden die Gesetze der Bewegung der Himmelskörper aufgestellt. Italien war im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert Hauptsitz der Mathematik.

Zu diesen vorbereitenden Momenten kommen nun noch die zur Entwickelung einer neuen Philosophie Bahn brechenden wissenschaftlichen Leistungen einzelner Denker. Wir unterscheiden hier die Platoniker, die Neuaristoteliker, die Antiaristoteliker und die Naturphilosophen.

Zu den Platonikern gehören Georgius Gemistius Pletho (1438), Bessarion (gest. 1472), Marsilius Ficinus (gest. 1499), Johannes Picus (geb. 1463, gest. 1494) und sein Neffe Johannes Franciscus Picus. Man versuchte in mystischer Weise unter Benutzung orientalischer Traditionen den Platonismus und Aristotelismus zu verschmelzen.

Neuaristoteliker ist Petrus Pomponatius (geb. 1462, gest. 1525). Er zeigte in einer Schrift,[1] dass Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele nicht gelehrt habe, dass sie im Gegentheile mit seiner Lehre unverträglich sei. In einer andern Schrift (de fato) deutete er die Unmöglichkeit der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der christlichen Lehre von der Vorsehung und Vorausbestimmung an. Endlich

[1] De animarum immortalitate, Bononiae. 1516.

bekämpfte er[1] den Glauben an Hexerei, Zauberei und Teufelsbeschwörung und suchte solche Erfahrungen auf natürlichem Wege zu erklären.

Der Antiaristotelismus ist durch Petrus Ramus (Pièrre de la Ramée [geb. 1515, gest. 1572]) vertreten. Er bekämpfte in seinen Werken[2] die Aristotelische Logik und setzte an die Stelle derselben die Kunst gut zu reden oder die Rhetorik.

Die Naturphilosophen versuchten unter Benutzung der alten Philosophie die Entstehung der Welt aus natürlichen Ursachen zu erklären, sie hoben jenen feindlichen Gegensatz zwischen Gott und der Materie auf und setzten an die Stelle desselben materielle Principien. Sie sind mit wenigen Ausnahmen meist italienische Denker und wirken im sechszehnten und zu Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts. Die empirische Richtung, von welcher sie ausgehen, hat bald einen antiken, materialistischen, bald einen mystischen, bald einen theosophischen, bald einen pantheistischen Charakter, welcher sich mehr oder minder von der Phantasie leiten lässt und meist in Schwärmerei ausartet.

Philipp Bombast von Hohenheim, unter dem Namen Aureolus Theophrastus Paracelsus (geb. 1493, gest. 1541), der Arzt, nimmt als Säulen der Arzneikunst ausser der Philosophie die Astronomie, Alchymie und Religion an. Gott ist ihm die erste Potentialität, aus welcher alle Dinge hervorgehen. Er ist der die Samen aller Creaturen in sich fassende grosse Limbus; der Mensch, als das vollkommenste Geschöpf, der kleine Limbus. In jedem sichtbaren Körper ist ein unsichtbarer, siderischer oder astralischer Leib. Die Elemente der Dinge sind Salz, Schwefel und Quecksilber als astralische oder siderische Körper. Im astralischen Salz liegt der Grund des Zusammenhaltens der Körper. Es zeigt sich dies in demjenigen, was nach der Verbrennung eines Körpers übrig bleibt. Der astralische Schwefel bedingt das Wachsen der Körper und ihr Verbrennen. Das astralische Quecksilber ist die Ursache der Flüssigkeit und des Verrauchens. Durch die Verbindung dieser Elemente entsteht der Körper. Das Salz ist gleichsam der Leib und die Erde, der Schwefel der Geist und die Luft, das Quecksilber die Seele und das Wasser. Aus dem geistigen, unsichtbaren rauch- und gasartigen Wesen dieser drei Elemente geht durch Scheidung alles Einzelne hervor und geht wieder in dasselbe zurück. Die erste Ausscheidung ist die der vier gemeinen Wesenheiten, des Feuers, Wassers, der Erde und der Luft aus dem Chaos, die zweite Scheidung ist die der einzelnen Körper, die dritte die des Zwiespalts oder Widerstreites, die vierte die der

---

[1] De incantationibus seu de naturalium effectuum admirandorum causis, Basil. 1556.

[2] Institutiones dialecticae, Paris 1543. Animadversiones in dialect. Aristot. 1543.

Rückkehr aller Dinge in den ersten Anfang zur Vollkommenheit ihres Wesens.

Bernardinus Telesius aus Cosenza im Neapolitanischen (geb. 1508, gest. 1588) nimmt in seiner Schrift: de natura juxta propria principia[1] drei Principien aller Dinge, zwei unkörperliche und thätige, Wärme und Kälte, und ein körperliches, leidendes, für ihre Wirksamkeit empfängliches, die Materie, an. Die Wärme, das himmlische Princip, ist der Grund des Lebens und der Bewegung, die Kälte, das irdische Princip, die Ursache des Erstarrens und Ruhens. Während die Materie an sich weder vermehrt noch vermindert wird, findet ein immer währender Streit der Wärme und Kälte um die Oberherrschaft in derselben statt. Aus dem Kampfe dieser beiden Principien entstehen Himmel und Erde und aus dem Kampfe der Sonne und Erde die übrigen Dinge.

Franciscus Patritius, Lehrer zu Ferrara und Rom (geb. 1529, gest. 1597), denkt sich in seinem Hauptwerke[2] die Welt als eine Lichtemanation. Es ist eine Lichtausstrahlung von Allem. Das Licht, das überall hin ausstrahlt, beherrscht, beseelt und belebt Alles. Die Welt ist vom Lichte durchdrungen und Alles durch das Licht verbunden. Das Licht ist das Erste und sein Erzeugniss (proles) die Erleuchtung. Das Licht ist das Sinnbild des schaffenden Gottes und seiner Güte.

Giordano Bruno (geb. zu Nola im Neapolitanischen, um 1550, gest. 1600) hat eine eleatisch-Platonische Philosophie. Das Princip alles Daseins ist Gott. Er ist das Vermögen, Alles zu sein und ist Alles. Er ist der innere Grund von Allem. Daher ist in Allem ein Geist. Alles ist lebendig. Er ist das All oder das, was Alles ist, weil er Alles sein kann, nur ein Einziges, als Ursache der Schöpfung (natura naturans). Er ist die allgemeine, in Allem thätige Vernunft als innerer Grund der Schöpfung. Er ist und bleibt auch in dem sich aus ihm entfaltenden Vielen nur Eines. Eine vollkommene Harmonie oder Ineinsbildung von Eins und Alles zeigt sich in der Welt. Die natura naturata ist das ewige, von der natura naturans erzeugte Weltall. Die Materie ist das Sein selbst. Sie ist Alles und kann Alles werden. Sie schliesst alle Formen der Dinge in sich, in wiefern alle aus ihr hervorgehen, ungeachtet sie an sich keine bestimmte Form hat. Materie und Form, Körper und Geist sind absolut eins und identisch. Kein Ding ist eine Substanz für sich, sondern es ist nur eine besondere Gestaltung eines und desselben Allseins, der Materie. Was in den einzelnen Dingen als Gegensatz erscheint, ist in dem Universum Eins und Dasselbe. Die ganze Materie, jedes Atom derselben ist be-

[1] Rom, 1565. 4.
[2] Nova de universis Philosophia. Ferrar. apud Benedict. Mamarell. Fol.

seelt. In Allem ist eine Seele, die in jeder besondern Gestaltung wieder besonders erscheint, ungeachtet an sich Alles Eines ist.

Der Schuster Jakob Böhme (geb. zu Altseidenberg in der obern Lausitz 1575, gest. 1624) nimmt als letzten Grund aller Dinge in seiner Aurora[1] die göttliche Wesenheit an. In ihr unterscheidet er zweierlei Qualitäten, die grimme, herbe oder zusammenziehende, Grund der Macht und „Bestandheit", und die süsse oder sanfte, Grund der unendlichen göttlichen Liebe. Die grimme Qualität erscheint als Feuer und Eifer, die süsse als Licht und Liebe. Feuer und Eifer sind das Irrationale in Gott, Licht und Liebe sind sein eigentliches Leben, welches jedoch nur unter der Voraussetzung der andern Qualität, der grimmen, welche als Feuer und Eifer erscheint, denkbar ist. Es ist der Un- oder Urgrund als Materie, als Potentialität aller Entwicklung schon ursprünglich in Gott. Aus dem Kampfe der Qualitäten in der göttlichen Wesenheit wird die christliche Dreiheit in Gott und gehen die einzelnen Dinge hervor, in welchen allen Leben ist, und die er in phantastischer Weise zu erklären versucht, wobei als Principien, wie bei Paracelsus, Salz als Princip des Leibes, Quecksilber als Princip der Bewegung und Bildung, Schwefel als Princip „des wallenden, wachsenden Lebens", „der Kraft und des Saftes" unterschieden werden.

Thomas Campanella (geb. zu Stilo in Calabrien 1568, gest. 1639), verband naturforschende Betrachtung mit religiöser Begeisterung, er versuchte eine encyklopädische Darstellung der Wissenschaft und war in der Naturentwickelung Anhänger des Bernardinus Telesius. Gott ist, wie er sagt, seinem Sein nach das Wesen aller Wesen, Eins und Alles, ewig, allmächtig und allgegenwärtig. Als die natürlichen Principien aller Dinge werden eine unkörperliche, unbewegliche und für die Aufnahme der Körper empfängliche Substanz, der Ort (locus) und ein an sich ungebildeter, bildungsfähiger Stoff, die Materie, angenommen. Die Kräfte, welche zur Bildung der Welt wirken, sind Wärme und Kälte. Aus ihrem Gegensatze und Kampfe entstehen Sonne und Erde als entgegengesetzte Totalkörper und die übrigen Dinge. Die Partialkörper gehen aus der Einwirkung der Sonne auf die Erde hervor.

In den Schriften des Michael von Montaigne (geb. 1535, gest. 1592) und des Pièrre Charron (geb. 1541, gest. 1603), regt sich der skeptische Geist, welcher von dem Einflusse der mittleren Akademie auf die Entwickelung der neueren Philosophie zeugt.

Unmöglich kann die Art des Philosophirens, wie sie sich im Mittelalter zeigt, befriedigen. In der patristischen und scholastischen Periode herrscht ein den Charakter der wahren Philosophie aufhebender Geist. Sowohl in der

[1] Aurora oder Morgenröthe im Aufgang, 1612.

Patristik als Scholastik zeigt sich die Abhängigkeit der Philosophie von der Religion und nach ihrer dogmatischen Entwickelung von der Theologie. In der Zeit der Patristik setzt sich diese, jemehr sie sich entwickelt, um so mehr mit den Forderungen der Vernunft in Widerspruch. Am wenigsten lässt sich der Athanasianismus oder Homousianismus in der Gotteslehre und die Erbsünde-, Gnaden- und Vorausbestimmungslehre in der Augustinischen Anthropologie mit dem vernünftigen Denken vereinigen. Wenn ein Wesen in Gott ist, so können nicht in diesem einen Wesen drei Personen unterschieden werden, da mit dem persönlichen Unterschiede auch ein wesentlicher Unterschied gesetzt ist. Denn die Person des Vaters soll nach der Kirchenlehre eine andere, als die des Sohnes, und die des Sohnes eine andere, als die des Geistes sein. Das Wesen aber besteht ja in der Persönlichkeit. Der Vater, der Sohn, der Geist ist Gott und doch jeder eine andere Person. Ist aber jeder Gott und vom andern persönlich unterschieden, so kann man sich eben nur drei Götter denken. Ist die Person ausserwesentlich, nur attributiv zu denken, so haben wir nicht mehr den Homousianismus, sondern den Modalismus, welcher von der Kirche als Ketzerei ausgeschlossen worden ist.

Ein fernerer Widerspruch liegt in den Naturen und den Willen Christi in ihrem Verhältnisse zu seiner Person. Das Dogma unterscheidet eine doppelte Natur, eine göttliche und menschliche, und einen doppelten Willen, einen göttlichen und menschlichen, in einer Person. Die eine Person ist Gott mit allen Eigenschaften Gottes und doch ist dieser Gott wahrer Mensch. Ist nicht ein solcher Gott wesentlich vom Vater und Geiste unterschieden, da diesen in ihrer Person keine Attribute der menschlichen Natur zukommen? Es ist ein nicht aufzulösender Widerspruch, in e i n e r Person die endlichen Eigenschaften des Menschen und die unendlichen Gottes zu vereinigen. Denn von dem Wesen, welchem die unendlichen Eigenschaften zukommen, müssen die endlichen ausgeschlossen werden, weil das Unendliche die Aufhebung des Endlichen und dieses die Aufhebung des Unendlichen ist, eine Vereinigung beider also absolut nicht gedacht werden kann. Man kann solche Lehre nur in Worte, nicht in Begriffe fassen. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Dogma der Erbsünde. Niemand kann eine Sünde begangen haben zu einer Zeit, in welcher er nicht existirte, Niemand kann für die Zeit, in der er nicht existirte, verantwortlich gemacht und strafwürdig erklärt werden, und doch behauptet das verticale Gegentheil dieses von jedem Denkenden zugegebenen Satzes, also eine reine Undenkbarkeit das Dogma von der Erbsünde. Es hebt den Begriff der Liebe und Gerechtigkeit auf; denn auch ein mittelmässig guter Mensch wird einen anderen nicht für Handlungen verantwortlich machen, die zu einer Zeit begangen wurden, als der zur Verantwortung Gezogene noch nicht

existirte. Für etwas, was er nicht gethan hat und nicht gethan haben konnte, wird er verantwortlich gemacht und ebenso erlöst, ohne etwas gethan zu haben, da nach Augustin Gottes freier Wille ohne Berücksichtigung eines Verdienstes, weil alle durch die Erbsünde verflucht sind, diejenigen herauswählt, welche der Erlösung durch Christi Tod theilhaftig werden. Gleicher Weise lassen sich mit den Denkgesetzen die aus dem Judenthum ins Christenthum übergegangenen Lehren von der Weltschöpfung durch Gott aus Nichts und von der Auferstehung des Fleisches nicht vereinigen. Nicht ein wahrhaft speculatives Denken, sondern nur der Glaube unter den Einflüssen einer phantastischen Zeitphilosophie konnte zu solchen, den Denkgesetzen widersprechenden Anschauungen führen. Die Patristik ist daher in allen diesen Lehren offenbar unphilosophisch. Nicht minder unbefriedigend ist die Scholastik, da diese von der Auctorität der das System dieser Lehren vertretenden Kirche ausgeht und dieser ihren Denkstoff entnimmt. Eine Philosophie, welche ein anderes Organ, als die Vernunft, und andere Principien als die allgemein gültigen und nothwendigen Denkgesetze hat, muss nothwendig in ihr Gegentheil umschlagen und zu einem unphilosophischen Resultate führen. Dies war aber immer mehr oder minder bei der von der Kirche abhängigen und ihren Zwecken dienenden Scholastik der Fall. Allerdings zeigt sich dies weniger in der Periode des Ueberganges aus dem Mittelalter in die Neuzeit. Aber bei den Platonikern, Aristotelikern und Antiaristotelikern ist von keiner selbstständigen Philosophie, sondern nur von einer Auslegung oder kritischen Behandlung der vergangenen Systeme des Alterthums die Rede. Es zeigt sich darum auch hier keine eigene freie Speculation. Die Naturphilosophen versuchen zwar aus natürlichen Ursachen die Weltentstehung oder Weltentwickelung zu erklären. Aber sie nehmen keine anderen Principien an, als die schon von den griechischen Philosophen unterschiedenen Urstoffe, wie Wärme, Kälte. Sie nehmen entweder materielle Principien entgegengesetzter Qualitäten an oder ein Qualitätsloses, aus welchem die Gegensätze der Qualitäten und dadurch die Dinge hervorgehen, oder auch einen Urstoff einer bestimmten Qualität, aus welchem alles Uebrige abgeleitet wird. Allein im ersten Falle muss man Entgegengesetztes von Anfang an annehmen und daher immer fragen: Woher kommt dieser Gegensatz? Auch widerspricht diese Annahme der Vernunft, welche auf eine Einheit des Grundes dringt. Im zweiten Falle ist es unerklärbar, wie aus einem Qualitätslosen der Gegensatz verschiedener Qualitäten, aus dem Unbestimmten die Aufhebung desselben, das Bestimmte, hervorgehen soll. Im dritten Falle hat man eine bestimmte Urqualität. Diese schliesst aber die andern Qualitäten aus. Der Stoff wird dadurch ein bestimmt beschaffener, von allen andern verschiedener. Wie kann

aber aus einer Qualität die entgegengesetzte, von ihr ausgeschlossene, nicht zu ihrem Begriffe gehörige abgeleitet werden, wie von einem bestimmten und irgendwie mit ausschliessender Eigenschaft versehenen Stoff die Vielheit mit entgegengesetzten Qualitäten behafteter Stoffe? Die Principien werden weder auf dem Wege eines nothwendigen Denkens, noch einer beobachtenden Erfahrung, sondern lediglich durch die Phantasie gefunden, deren Räume zwar ungemessen, aber ohne vernünftige Begründung unhaltbar sind. Was gegen die alte griechische Naturphilosophie geltend gemacht worden ist, muss mit vollem Rechte auch gegen diese Philosophie der Uebergangsperiode angeführt werden. Eben so wird man auch die gegen die ältere Skepsis erhobenen Einwendungen der Skepsis des Ueberganges entgegen wiederholen müssen. Erst mit der Befreiung vom blossen Auctoritätsglauben an die Kirche und das Alterthum, mit Aufstellung des reinen Vernunftprincips für die Methode und die Gewinnung des Inhaltes philosophischen Denkens beginnt die Philosophie der Neuzeit.

§. 15. Philosophie der Neuzeit.

Die Begründer derselben sind in der Methode Franz Baco von Verulam, und, was den Inhalt des ersten vom kirchlichen Auctoritätsprincip freien Systemes betrifft, Renatus Cartesius. Die Philosophie entwickelte sich von diesen Denkern an in selbstständiger auctoritätsloser Forschung, und stellte die möglichen einseitigen Standpunkte auf, von welchen man zur Lösung des Welt- und Erkenntnissräthsels ausgehen kann. Das Ausgehen von solchen entgegengesetzten Standpunkten führte zu entgegengesetzten Resultaten und durch diese zum Zweifel an aller objectiven Wahrheit philosophischer Erkenntniss. Dieser Zweifel veranlasste einen grossen Denker, Kant, zur kritischen Untersuchung der menschlichen Geisteskräfte und zum Einschlagen eines die bisherigen einseitigen Gegensätze der Philosophie überwindenden Standpunktes, mit welchem ein neuer höherer Entwickelungsgang der philosophischen Wissenschaft beginnt. Die Philosophie der Neuzeit zerfällt demnach in zwei Abschnitte, 1) Philosophie vor Kant, 2) Philosophie seit Kant.

Philosophie vor Kant. Die Philosophie musste eine von der Scholastik freie Methode der Wissenschaft und ein von der Scholastik unabhängiges System der Weltanschauung gewinnen. Ersteres geschah durch Baco von Verulam, Letzteres durch Cartesius.

§. 16. Baco von Verulam.

Franz Baco von Verulam (geb. 1561, gest. 1626) erkennt den schlechten Zustand der Philosophie vor ihm und die Nothwendigkeit

einer gänzlichen Umgestaltung der Wissenschaft. Er untersucht die Gründe ihres Verfalles und zeigt, dass die Wissenschaft nur dann zu ihrem eigenen Vortheile umgeändert werden kann, wenn sie auf dem Wege der Erfahrung zur Natur zurückgeht und Sinn und Verstand von der Erfahrung entfremdeten Ansichten und zu Irrthümern führenden Vorstellungen befreit. Baco ist der neue Aristoteles. Ihm ist die Quelle der philosophischen Erkenntniss die Erfahrung und zwar zunächst die unmittelbare des Sinnes und dann die von diesem abhängige mittelbare Erfahrung oder Reflexion des Verstandes. Jene geht auf das Einzelne, diese auf das Allgemeine. Baco giebt in einer philosophischen Hauptschrift[1] die Regeln an, nach denen man zur Wahrheit in dem Gebiete der Natur durch die Erfahrung gelangt. Wir müssen die falschen Vorstellungen (idola) beseitigen. Diese sind hinsichtlich ihres Ursprungs entweder allen Menschen gemeine (idola tribus) oder bestimmten Menschen eigenthümliche (idola specus) oder aus dem Verkehr hervorgehend (idola fori) oder endlich aus den Ueberlieferungen (idola theatri). Man kommt durch die Erfahrung nur dann zur Wahrheit, wenn man ohne Ueberspringen eines Mittelgliedes sorgfältig auf der Leiter der Natur vom Einzelnen zum Allgemeinen, von der Wirkung zur Ursache, von der Erscheinung zum Gesetze aufsteigt. Die denkende Beobachtung führt allein zum Ziele. Die blossen Empiriker, die sich allein an die Erfahrung und Beobachtung der Sinne halten, gleichen den Ameisen, die das, was sie brauchen, zusammenscharren, die Dogmatiker oder Rationalen, die nur von allgemeinen, einmal fest stehenden Sätzen ausgehen, den Spinnen, die ihre Fäden aus sich herausziehen und so ihr Gewebe verfertigen. Der wahre Beobachter muss das Einzelne und das Allgemeine, den Sinn und das Denken des Verstandes, verbinden gleich den Bienen, welche den Saft der Blumen einsaugen nnd dann in sich zum Honig verarbeiten.[2] Diese wahre Methode ist die Induction. Man muss das wesentliche Einzelne einer bestimmten Gattung von Körpern aufzählen, um zum Allgemeinen zu gelangen. Wer z. B. eine Eigenschaft, wie die Wärme, in ihrem Wesen erkennen will, zählt zuerst die Klassen von Dingen auf, welche bei aller sonstigen Verschiedenheit diese Eigenschaft, z. B. die Wärme, zeigen (instantiae positivae), dann die diesen verwandten, aber die Eigenschaft nicht zeigenden Dinge (instantiae

---

[1] Novum organon scientiarum sive vera de interpretatione naturae judicia, 1620.

[2] Novum organ. libr. 1 c. 95: Qui tractaverunt scientias, aut Empirici aut Dogmatici fuerunt. Empirici, formicae more, congerunt tantum et utuntur: Rationales (Dogmatici), aranearum more telās ex se conficiunt. Apis vero ratio media est, quae materiam ex floribus horti et agri elicit, sed tamen eam propria facultate vertit et digerit.

negativae, tabula declinationis). Dann wird er die Dinge, welche die Eigenschaft haben, unter einander vergleichen zur Bestimmung des Grades der Eigenschaft, welcher ihnen zukommt (tabula graduum).[1] Um die Erscheinungen alle beobachten zu können, muss man sie auch künstlich herbeiführen und zum Experiment greifen. Nun sucht man eine allen die aufgesuchte Eigenschaft, z. B. die Wärme, zeigenden Körpern gemeinsame Eigenschaft, welche so beschaffen ist, dass sie zu- oder abnimmt, je nachdem dieses bei der Eigenschaft der Fall ist, welche auf dem Wege der Induction näher erkannt werden soll. Man findet z. B., dass bei der Wärme sich in allen diese zeigenden Körpern eine Bewegung darstellt. Da die Bewegung sich bei allen Wärme enthaltenden Körpern zeigt, so ist sie für jene Eigenschaft der generische Begriff. Die Wärme wird ihr untergeordnet und es handelt sich nur darum, die specifischen Unterschiede der Bewegung aufzuzählen, welche Wärme heisst, was wieder nur durch Aufzählen der Wärme habenden Körper geschehen kann. So findet man die Eigenschaften der ausdehnenden, nach oben strebenden, zitternden, reissenden Bewegung u. s. w. Baco trennt genau, was dem Wissen und dem Glauben angehört; zu letzterem gehört ihm die Theologie. Er versucht es, eine encyklopädische Darstellung der Wissenschaften zu geben.[2] Er theilt die Wissenschaft nach der Beziehung zu den menschlichen Geistesvermögen ein. Dem Gedächtnisse entspricht die Geschichte, der Phantasie die Poësie, der Vernunft die Philosophie. Die Geschichte ist entweder Natur- (historia naturalis) oder Menschengeschichte (historia civilis). Die Naturgeschichte ist 1) Geschichte der natürlichen Producte (historia generationum), 2) der abnormen (historia praetergenerationum), 3) der künstlichen Bearbeitung der Natur (historia artium). Die Geschichte der natürlichen Zeugungen ist 1) Geschichte der Himmelskörper (historia coelestium), 2) der Lufterscheinungen und Luftschichten (historia meteorum), 3) der Erde und des Meeres, 4) der so genannten Elemente (collegia majora, massae), 5) der einzelnen Arten der Körper (collegia minora), Steine, Pflanzen, Thiere. Die Philosophie hat zum Gegenstande Gott, die Natur und den Menschen. Die allgemeinen Begriffe und Axiome für die Wissenschaften gehen von der philosophia prima aus. Die von Baco behandelte, eigentliche Philosophie ist die Naturphilosophie (philosophia naturalis). Sie ist entweder theoretisch oder praktisch. Die erste ist entweder speculative oder operative Naturphilosophie. Erstere beschäftigt sich mit dem Wesen und den Ursachen der Naturkörper, letztere mit der Production der Wirkungen. Die beiden Theile der

---

[1] Nov. organ. libr. II, c. 11—13.
[2] De dignitate et augmentis scientiarum, 1605.

speculativen Naturphilosophie sind Physik und Metaphysik. Die Physik behandelt die Materie und die erscheinenden Ursachen, die Metaphysik die Formen und Zwecke der Körper. Die operative Naturphilosophie ist entweder Mechanik oder Magie.

Die Mechanik ist die praktische Anwendung der Physik, die Magie der Metaphysik. Baco bezweifelt die Existenz einer wirklichen Metaphysik und Magie als Wissenschaft. Sie ist ihm ein noch zu verwirklichendes Ideal. Das Letzte, was die Naturphilosophie findet und worauf sie Alles zurückführt, ist das Naturprincip. Diese causa incausabilis ist die erste Materie oder das erste Princip. Ohne Form und ohne Bewegung ist sie blosse Abstraction. Die erste Materie muss auch die erste Form und die erste Bewegung haben, Princip der Formen und Bewegungen, wie der Stoffe, sein, wenn die Dinge aus ihr sich entwickeln. Die Weltschöpfung durch Gott aus Nichts ist Gegenstand des Glaubens, nicht der Wissenschaft. Es bleibt dahingestellt, ob die Materie aus eigener Kraft ohne weitere Beihülfe sich zur Welt entwickeln kann. Baco wendet sich am liebsten unter allen Schulen des Alterthums der materialistischen zu.[1] Er führt die Körper auf Atome zurück und nimmt in jedem Körper einen Lebensgeist (spiritus) an. Dieser Geist ist keine Entelechie, keine Kraft oder irgend eine Einbildung, sondern wieder ein wirklicher Körper, der ausgedehnt ist und einen Raum einnimmt. Die unbeseelten Körper haben so genannte todte oder sterbliche Geister (spiritus mortuales), die beseelten lebendige oder Lebensgeister im engern Sinne (spiritus vitales). Die in den getrennten Theilen des Körpers, also auch beim Menschen in Fleisch, Haut, Knochen, einzelnen Organen vorhandenen Lebensgeister sind die spiritus mortuales. Der Lebensgeist im eigentlichen Sinne beherrscht diese und hängt in allen seinen Theilen ohne eine Unterbrechung oder Trennung zusammen. In einer Zelle concentrirt er sich, welche bei den höher stehenden Thieren und bei dem Menschen das Gehirn ist. Der Lebensgeist ist aus Feuer und Luft zusammengesetzt (tamquam aura composita ex flamma et aëre). In den spiritus mortuales ist mehr die Luft als Stoff vorherrschend. Die Flamme des Lebensgeistes ist noch feiner, als die des Weingeistes. Baco zeigt noch mittelalterliche Spuren in seinem Glauben an magische Sympathie und Antipathie und an die Wirkungen derselben.

Allerdings ist der grosse Fortschritt durch Baco gethan, Empirie und Speculation als denkende Beobachtung zu verbinden. Das alleinige Organ war das von der sinnlichen Erfahrung ausgehende und vom Ein-

---

[1] Melius autem est naturam secare, quam abstrahere, id quod Democriti schola fecit, quae magis in naturam penetravit, quam reliquae. Nov. organ. libr. I, c. 51.

zelnen zum Allgemeinen aufsteigende Denkvermögen, der Gegenstand der Philosophie die Natur. Die Auctorität der Kirche wurde für die philosophische Untersuchung abgeschüttelt und als die wahre Methode der Naturwissenschaft die Induction aufgestellt, auch der Versuch gemacht, die Wissenschaften in der Philosophie, als ihrer gemeinschaftlichen Mutter, durch ein encyklopädisches Band zu vereinigen. Doch kann diese Philosophie nicht befriedigen, sie scheidet das Object des Glaubens und Wissens, während auch die Gegenstände des ersten von der Wissenschaft als wichtige Fragen der Philosophie kritisch zu untersuchen sind. Baco's encyklopädische Uebersicht der Wissenschaften ist unhaltbar. Die Wissenschaften müssen einen wissenschaftlichen Theilungsgrund und eine wissenschaftliche Ableitung haben. Beide fehlen. Wenn wir auch die Eintheilung der Wissenschaft nach ihrer Beziehung zu den Geistesvermögen des Menschen zuliessen, so müssten es doch offenbar die Hauptvermögen sein, auf welche die Wissenschaft zu beziehen wäre. Mit Gedächtniss, Phantasie und Vernunft sind die Hauptvermögen des Geistes nicht erschöpft. Wo bleibt das sinnliche Erkenntniss- oder Vorstellungsvermögen, das Gefühls- und Begehrungsvermögen? Auch sind die Trennungen in dieser Beziehung willkürlich. Denn die Geschichte z. B. hat so gut eine Beziehung zum Gedächtniss, als zur Vernunft. Auch bezieht sich die Kunst nicht allein auf die Phantasie, sondern auch auf die Vernunft. Dem Gedächtnisse entspricht ferner nicht die einzige von Baco bezeichnete Wissenschaft, sondern auch andere, wie die Philologie, die positive Rechtswissenschaft und Theologie. Der Phantasie entspricht nicht etwa bloss die Poësie, sondern jede andere schöne Kunst. Kunst ist ferner von Wissenschaft verschieden und nicht die Kunst selbst, sondern die Poëtik, Rhetorik und die Kunstlehre müssten in den encyklopädischen Umfang der Wissenschaften aufgenommen werden. In die Naturgeschichte kann man die Geschichte der Künste unmöglich aufnehmen, da man es hier nicht mehr mit eigentlichen Naturkörpern, sondern mit durch Menschenhand wesentlich umgeänderten Naturproducten zu thun hat. Wenn das Object der Philosophie ein dreifaches, Gott, Natur und Mensch, ist, so hätte Baco auch Gott und den Menschen behandeln müssen, während er die Natur ausschliessend zum Gegenstande der Philosophie macht. Es ist ein Ueberrest des Mittelalters, die auf Aber- und Wunderglauben gestützte Magie zur Wissenschaft machen zu wollen. Was muss das für eine Metaphysik sein, deren praktische Anwendung die Magie ist, wie Baco will? Es ist nicht abzusehen, wie Baco dazu kommt, Gott in seine Philosophie aufzunehmen, da er in der Naturphilosophie ohne Hülfe Gottes von einem Princip der ersten Materie, Form und Bewegung, ausgeht. Baco's Philosophie selbst ist materialistisch, da nach ihm der belebende und eben so der sich in der Verwesung

und der Bewegung offenbarende Process von einem Körper stammt. Aber das Leben des Körpers kann man dadurch nicht erklären, dass man einen andern Körper in den belebten Körper verlegt. Denn immer entsteht die Frage: Woher hat dieser Körper das Leben? Es ist viel vernünftiger, dem Körper eine Lebenskraft oder eine Kraft überhaupt beizulegen, als diese Erscheinungen aus einem andern, in diesem eingeschachtelten Körper abzuleiten, der ja, um zu beleben und Thätigkeiten hervorzurufen, immer wieder eine Kraft des Lebens oder der Thätigkeit haben muss. Was endlich die Induction betrifft, so ist sie zwar der Vergangenheit gegenüber ein Fortschritt, aber sie kann dennoch den Anforderungen der Wissenschaft nicht genügen. Man soll vom Einzelnen aufs Allgemeine ohne Uebergehung eines Mittelgliedes, also ohne Lücke schliessen, immer aber wird und muss eine Lücke bleiben. Denn, wenn man auch nur eine Klasse von Körpern hervorhebt, welche eine bestimmte Eigenschaft haben, immer wird von Vielem auf Alles geschlossen. Ein solcher Schluss ist aber kein Schluss, der absolute Gewissheit giebt, sondern ein blosser Wahrscheinlichkeitsschluss; auch wird man, da die Zahl der auch nur zu einer bestimmten Klasse gehörenden Gegenstände eine für menschliche Auffassung unendliche, nicht an jedem Orte und zu jeder Zeit vorhandene ist, bei einem einzelnen Gegenstande oder Körper aufhören und dann mit dem Schlusse auf das Allgemeine kommen, also willkürlich die begonnene Reihe abbrechen und darum wird man auch eine Lücke zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen übrig lassen. Wie man willkürlich die Reihe des Einzelnen abbricht, so ist auch das Beginnen desselben ein willkürliches Anfangen und Aufhören in der Reihe des Einzelnen. Wenn man es auch auf eine bestimmte Klasse oder Eigenschaft der Körper bezieht, führt es doch zu keinen allgemein gültigen und nothwendigen Sätzen. Es muss mit der Induction eine Deduction verbunden werden. Diese kann aber, wenn sie zur absoluten Gewissheit führen soll, nur von allgemein gültigen und nothwendigen Sätzen ausgehen. Baco verliert in der Empirie den festen Boden und verliert sich in eine phantastische Auffassung von unsichtbaren Körpern, welche er zu thierischen Lebensgeistern machen will. So geht er wohl von Wirkungen aus, findet aber die wahren Ursachen nicht ungeachtet seines richtigen Ausspruches: Vere scire est per causas scire. Baco hat nur eine Methode und zwar eine empirische oder realistische, Cartesius ein neues System der freien Philosophie aufgestellt. So wird der Letztere mit Recht als Vater derselben bezeichnet.

§. 17. Der Standpunkt des Selbstbewusstseins. Cartesius und die Cartesianer.

René Descartes (Renatus Cartesius, geb. 1596, gest. 1650), geht in der Aufstellung seines Systemes einen idealen oder rationalen Weg. Er beginnt mit dem Selbstbewusstsein oder dem vorstellenden und denkenden Subject (Ich) und leitet aus diesem die Idee und Realität Gottes und die Realität der Welt ab, welche er nach einer eigenthümlich systematisch entwickelten Anschauung auffasst. Sein System ist dem Princip nach Intellectualismus oder Spiritualismus (subjectiver Idealismus). Die philosophischen Hauptschriften des Cartesius sind die principia philosophiae, die sex meditationes de prima philosophia, die Schriften de homine, de methodo, de passionibus, die Responsiones ad objectiones.

Der erste Satz des Cartesius ist: Wenn ich zur Wahrheit kommen will, muss ich an Allem zweifeln. Ich muss zweifeln an Gott, am Himmel, an der Realität der Körper, ja selbst an der Realität meines eigenen Körpers. So ist der erste Satz der neuen Philosophie ein negativer. Wenn ich aber annehme, dass Alles, was ich für wahr gehalten habe, falsch sein könne, so kann ich doch daran nicht zweifeln, dass ich, der ich dieses denke, nicht sei.[1] So gewinnt Cartesius den ersten positiven Satz seines Systems: Ich denke, also bin ich. Zweifeln ist nämlich ein Denken. Wo gedacht wird, ist ein Denkendes. Denken ist denkend sein. Es ist dieser Satz: Ich denke, also bin ich, kein Schluss. Ich schliesse nicht: Alles, was denkt, ist Ich denke. Also bin ich; sondern durch mein Denken ist mir mein Sein unmittelbar gewiss.[2] Wenn ich von Allem abstrahire, was nicht zu mir gehört, so bleibt das Denken übrig. Ich bin ein denkendes Wesen, ein Ich. Die Existenz desselben ist das erste Princip der Wissenschaft.[3] Was in unserem Bewusstsein vorgeht, ist Denken. Vorstellen, Einbilden, Wollen ist daher ebenfalls Denken.[4] Wenn man statt des Princips des Denkens irgend eine andere Thätigkeit des Körpers setzen will, z. B. ich gehe, ich sehe, also bin ich, so ist dies unrichtig. Denn dies muss immer auf das Denken zurückgeführt werden, weil mir das Gehen und Sehen und jede andere Thätigkeit des Körpers immer nur durch das Denken gewiss wird. Das Princip des klaren und deutlichen Denkens ist daher für mich das Princip jeder Erkenntniss. In mir als denkendem Wesen sind nun Gedanken. Ob

---

[1] Princip. philos. P. I Nr. 7.
[2] Resp. ad II object. ed. Amstel. 1650. 4. p. 74.
[3] Meditat. II p. 11 (ed. Amstel. 1650. 4). Epistol. pars I, ep. 118.
[4] Princ. philos. P. I Nr. 9.

ihnen eine Realität entspricht, weiss ich noch nicht. Einige meiner Ideen sind angeboren, andere beigebracht, andere habe ich selbst gemacht. Die mir beigebrachten Vorstellungen kann ich unter einander vergleichen und sie erscheinen mir mehr oder minder vollkommen. Bei dieser Vergleichung gelange ich zu einer Vorstellung eines Vollkommensten. Jede Vorstellung ist eine Wirkung und setzt als solche eine Ursache voraus, welche mehr oder mindestens eben so viel Vollkommenheit in sich schliesst, als die Wirkung. Die Realität oder Vollkommenheit der Wirkung muss formaliter oder eminenter auch in der Ursache enthalten sein. Dies ist ein vom Princip des klaren und deut lichen Denkens erkannter und darum wahrer Satz. Alle Vorstellungen mit Ausnahme der vollkommensten sind so beschaffen, dass ich ihre Ursache sein kann. Die Vorstellung des vollkommensten Wesens, die einmal in mir vorhanden ist, enthält so viel Vollkommenheit, dass ich klar und deutlich weiss: In mir ist nicht so viele Vollkommenheit, darum kann ich auch nicht die Ursache dieser Idee sein und darum setzt die Idee Gottes die Realität Gottes selbst voraus, welcher die Ursache derselben in mir ist. Die Vorstellung von Gott ist ohne seine objective Realität unmöglich.[1] Da Cartesius noch immer eine Welt der Vorstellungen im Ich, aber keine objective Realität der Welt hat und letztere durch die Realität Gottes zu erweisen versucht, so fügt er noch einen zweiten in der Geschichte der Philosophie wichtigen Beweis für das Dasein Gottes zu diesem ersten hinzu. Cartesius hält ihn für den vorzüglichsten und evidentesten Beweis. Die Existenz, so lautet dieser, der ontologische Beweis, ist in der Vorstellung Gottes als des Inbegriffes aller Vollkommenheiten, nicht nur möglich, sondern mit der Vorstellung des vollkommensten Wesens nothwendig verbunden. Es liegt in der Idee des Dreiecks, dass seine drei Winkel zwei Rechten gleichen; es kann nicht anders sein, und so schliessen wir daraus, dass die nothwendige Existenz zum Begriffe des vollkommensten Wesens gehört, auf seine wirkliche Existenz. Wir können vom Begriffe desselben die Existenz nicht trennen, können es nicht anders als existirend vorstellen. Wenn wir dieses thun würden, wäre es nicht mehr das vollkommenste Wesen. Wovon wir klar und deutlich einsehen, dass es zur wahren und unveränderlichen Natur eines Dinges, zu seinem Wesen oder seiner Form gehört, das kann und muss von ihm ausgesagt werden. Nun gehört die Existenz zur wahren und unveränderlichen Natur Gottes,

---

[1] Princ. philos. P. I Nr. 18. Diss. de methodo (ed. Amstel. 1650. 4. p. 29). Medit. III, p. 24. Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur .... cum haec idea dei, quae in nobis est, requirat deum pro causa deusque proinde existat.

also können wir die Existenz mit Recht von Gott aussagen. Gott muss als höchste Vollkommenheit unbegrenzte Macht sein, also durch sich selbst existiren, darum wirklich und von Ewigkeit. Die Existenz ist nothwendig mit seinem Begriffe verbunden. Sie gehört also zu seiner wahren und unveränderlichen Natur. Ich kann nicht Gott ohne Existenz denken, wie ein Pferd mit und ohne Flügel. Aus der Realität Gottes wird die Realität der Welt abgeleitet. Gott ist wahrhaft und gütig, weil er das vollkommenste Wesen ist. Er kann und will mich nicht täuschen. Gott wäre der höchste Betrüger (deceptor), wenn die Welt keine Realität hätte, da ich nach dem Instinct meines Vorstellungsvermögens solche Vorstellungen habe, denen reelle Dinge entsprechen und welche alle Menschen für wirklich vorhanden halten.

Die Welt ist ein Inbegriff von Substanzen. Damit kommt der Begriff der Substanz in den Entwickelungsgang der Philosophie, der bis auf die Zeiten Kant's eine so wichtige Rolle in den verschiedenen Systemen spielt.

Substanz ist Etwas, was so existirt, dass es zu seiner Existenz keines andern bedarf. In diesem Sinne ist Gott Substanz, er ist die unendliche vollkommene Substanz, Ursache seiner selbst. Die übrigen Dinge, welche die Welt bilden, sind auch Substanzen, in so fern, als sie keines andern Dinges zu ihrer Existenz bedürfen, als der Mitwirkung Gottes, Gottes als ihrer letzten Ursache. Die Substanz hat Attribute. Aus den Attributen erkennen wir die Substanz. Unter den Attributen ist immer eines das Hauptattribut, welches das Wesen der Substanz ausmacht. Die Hauptattribute der Substanzen, deren Inbegriff die ganze Natur ist, sind Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe und Denken. Die Substanz, deren Hauptattribut die Ausdehnung ist, ist der Körper, die Substanz mit dem Attribute des Denkens die Seele. Der Körper ist eine ausgedehnte, die Seele eine denkende Substanz. Ausdehnung und Denken sind Hauptattribute, weil alle andern Attribute diese voraussetzen und ohne sie nicht gedacht werden können. Körper und Seele sind verschieden. Denn man kann die Ausdehnung ohne das Denken und das Denken ohne die Ausdehnung vorstellen. Das Wesen der beiden Substanzen besteht nicht nur in ihrer Verschiedenheit, sondern in ihrer gegenseitigen Negation. Das Denken ist nicht ausgedehnt und das Ausgedehnte denkt nicht. Beide Attribute haben nichts mit einander gemein. Der Mensch ist aus diesen beiden durchaus entgegengesetzten Substanzen zusammengesetzt. Sie können als absolut entgegengesetzt nicht unmittelbar auf einander wirken, sondern nur durch Vermittlung der beide vereinigenden, unendlichen Substanz, Gott (assistentia dei). Das Blut concentrirt sich im Herzen. In diesem ist ein Feuer, ähnlich der Flamme des entzündeten feuchten Heues. Die feineren

lebendigeren und stärkeren Theile des Blutes steigen zum Gehirn. Sie ernähren dasselbe und bringen einen sehr feinen Hauch, eine sehr bewegliche, reine Flamme (die thierischen Lebensgeister, spiritus animales) hervor. Indem sich die kleineren Bluttheile beim Eintritt durch die Poren des Hirnnetzes von den gröberen frei machen, treten sie als thierische Lebensgeister in das Gehirn und concentriren sich in der Zirbeldrüse. Von hier aus gehen sie durch den ganzen Körper dem Laufe der Nerven nach und veranlassen in der Richtung von Aussen nach Innen die thierische Empfindung, in der Richtung von Innen nach Aussen die Bewegung. So ist das körperliche Leben des Menschen lediglich die mechanische Bewegung einer Maschine und bedarf, an sich betrachtet, der Seele nicht. Darum haben auch die Thiere keine Seelen. Mit dem Körper ist im Menschen die denkende Seele verbunden. Es ist eine Einheit der Zusammensetzung (unitas compositionis); doch bleiben Seele und Körper trotz dieser Verbindung immer gegenseitige Negationen, also absolute Gegensätze. Es ist darum zwischen beiden keine Einheit der Natur (unitas naturae).[1] Die Seele zeigt ihre Thätigkeit vorzugsweise in der Zirbeldrüse; sie hat hier ihren Sitz, weil die andern Organe im Gehirne doppelt vorhanden sind und die Seele mit doppelt vorhandenen Hirnorganen doppelt wahrnehmen, sehen, hören würde.[2] Das Wesen der Materie oder des Körpers ist nur die Ausdehnung, welche die Voraussetzung der Theilung, Figur und Bewegung ist. Weil die verdünnten Körper mehr, die verdichteten weniger Ausdehnung haben, so wollte man damit die Substanz des Körpers von seiner Grösse, von seiner Ausdehnung unterscheiden. Allein dichter wird ein Körper nur dadurch, dass die mit andern Körpern erfüllten Zwischenräume sich verkleinern. Ein mit Wasser gefüllter Schwamm ist der Ausdehnung nach nicht grösser, als ein trockener; es werden bloss seine Poren durch die eindringenden Wassertheile erweitert. Raum und Körper unterscheiden sich nur durch unsere Vorstellung. Nur hat der Raum eine allgemeine Bedeutung, er ist die Ausdehnung an sich, der Körper eine besondere, er ist eine bestimmte oder begrenzte Ausdehnung. Es giebt keinen leeren Raum. Wenn aus einem von Wasser entleerten Gefässe alle körperliche Substanz gewichen wäre, müssten sich die Seiten berühren. Ueberall, wo Ausdehnung ist, ist auch ausgedehnte Substanz oder Körper. Es kann keine Atome, d. h. untheilbare Körper geben, weil diese als Körper, also als ausgedehnte Substanzen immer noch in Gedanken getheilt werden können. Die Materie ist im ganzen Universum

---

[1] Respons. VI, p. 156. De passionibus, P. 1, art. 17. Respons. IV, p. 123 124. Princip. philos. P. 1, Nr. 52. 53.

[2] De passionibus, P. 1, art. 32.

eine und dieselbe, das Ausgedehnte. Die Bewegung ist allein der Grund der Veränderung. Bewegung ist die Versetzung eines Körpers aus der Nachbarschaft bestimmter Körper in die Nachbarschaft anderer Körper. Die Ausdehnung an sich bleibt also immer dieselbe; es ist nur ein Wechsel in den bewegten Ausdehnungen. Die erste Ursache der Bewegung ist Gott. Er hat der Materie ursprünglich so viel Bewegung und Ruhe gegeben, als sie noch jetzt hat. Jedes Ding bleibt in seinem Zustande und ändert sich nicht ohne äussere Ursachen. Jeder Körper hat ein Streben sich in gerader Richtung zu bewegen. Nur gezwungen durch einen andern Körper verändert er diese Richtung. Wenn ein bewegter Körper dem andern begegnet, so wird er, im Falle er weniger Kraft besitzt, seine gerade Richtung fortzusetzen, als der andere, um ihm zu widerstehen, seine Bewegung behalten, aber die Richtung nach der entgegengesetzten Seite ändern. Alle diese Bewegungsgesetze werden aus der ersten bewegenden Ursache (Gott) und zwar aus ihrer Unveränderlichkeit abgeleitet. Die abgeleitete Bewegung der einzelnen Körper findet nach Gesetzen statt, welche nach der in jedem Körper liegenden Kraft, in Bewegung zu setzen und der Bewegung zu wiederstehen, berechnet werden. Cartesius sucht nun die Entstehung der Welt, abgesehen von allen theologischen Anschauungen, aus der Bewegung der Materie zu erklären. Die Materie hatte Anfangs fast gleiche viereckige Theile von mittlerer Grösse. Diese Theile wurden bewegt theils um ihre eigenen Mittelpunkte, andere mit mehreren andern zugleich um so viel Punkte und so weit von einander entfernt, als jetzt die Fixsterne sind; für andere waren andere Punkte, so viele, als jetzt Planeten sind, der Mittelpunkt geworden. Diese Theile, anfangs eckig, werden durch das aus ihrer Bewegung hervorgehende Abreiben der Ecken rund, und kleinere Theile von ihnen abgestossen, welche feinere Körper sind. Drei Arten der Materie, die ersten Elemente der sichtbaren Welt, werden unterschieden, die der Sonne und der Fixsterne, des Himmels und der Erde mit den Planeten und Kometen. So entstehen durch diese Bewegung drei Elemente, die feinsten Theile bilden die Sonne und die Fixsterne (erstes Element), aus sehr kleinen Kügelchen bildet sich der Himmel (zweites Element), aus dem dritten Elemente bilden sich die Erde, die Planeten und die Cometen. Die ursprüngliche Bewegung aller dieser die Welt bildenden Theile ist die Wirbelbewegung. Die schroffste Consequenz des Cartesius'schen Dualismus zogen in ihren Schriften[1] Louis de la Forge in der zweiten Hälfte des siebenzehnten

[1] De la Forge: traité de l'ésprit de l'homme. Paris 1664. Arnold Geulincx: Ethica sive γνωθι σεαυτον, Amstel. 1665. Lugd. Bat. 1675.

Jahrhunderts und Arnold Geulincx (geb. 1625, gest. 1669). Die Vermittlung Gottes zwischen Leib und Seele, da beide als absolute Gegensätze nicht auf einander wirken können, wird bei letzterem Occasionalismus. Bei Gelegenheit der Einwirkung eines Gegenstandes auf den Leib veranlasst Gott die diesen Einwirkungen entsprechenden Gedanken in der Seele und bei Gelegenheit bestimmter Gedanken veranlasst Gott die diesen Gedanken entsprechenden Bewegungen im Körper. Gott wirkt Alles. Nicht ich bewege den Körper, sondern Gott. Das Resultat in der Moral ist reine Passivität. Ubi nihil vales, nihil velis. Diese Philosophie entspricht ganz, wie die Calvinische Pradestinationstheologie, dem holländischen Phlegma. Wenn es auch ein grosses Verdienst war, das erste der Scholastik entgegengesetzte System der Philosophie aufzustellen, ein System, welches die Erkenntnisstheorie, die Metaphysik, Kosmologie, Theologie und Anthropologie, ja selbst die Kosmogonie in einer neuen Weltanschauung zusammenfasst, wenn auch Cartesius den richtigen negativen Weg, den Zweifel, und den richtigen positiven, das Denken, als den Weg bezeichnet, der allein zur Wahrheit führen kann, so erscheint uns dennoch seine aus diesen Principien hervorgegangene Weltanschauung als eine unbegründete und unhaltbare, welche in keiner Weise die Anforderungen des philosophischen Geistes befriedigt.

Cartesius beginnt positiv mit der alleinigen Gewissheit des vorstellenden und denkenden Subjects oder Ichs und zweifelt an allem Andern. Er macht das denkende Subject oder Ich zum Princip seiner Philosophie. Allein ein Vorstellendes oder ein Denkendes setzt ein Vorgestelltes oder Gedachtes, das Subject das Object, das Ich das Nicht-Ich voraus. Keines kann ohne das andere gedacht werden. Es ist also schon von vornherein ein einseitiger Standpunkt das Ausgehen von der alleinigen Gewissheit des Ichs. Ein einseitiger Standpunkt muss auch zu einseitigem Resultate führen. Die Vorstellungen sind allerdings noch nicht die Dinge, aber sie sind uns von Aussen aufgenöthigt, und hierin und in dem Umstande, dass diese Vorstellungen von denen der Einbildungskraft deutlich unterschieden werden, sowie in dem allgemeinen vernünftigen Bewusstsein der Menschheit, liegt die Gewissheit der äussern Welt. Man bedarf dazu nicht wie Cartesius, der Vermittlung Gottes. Der Versuch, Gottes Dasein zu beweisen, ist noch ein Ueberrest der Scholastik. Die Beweise sind unhaltbar, der aus dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, wie der aus dem Begriffe Gottes genommene ontologische. Es ist nicht wahr, dass die Ursache einer Wirkung wenigstens eben so viel oder noch mehr Vollkommenheit in sich schliessen muss, als die Wirkung in sich schliesst. Denn die Erfahrung zeigt, dass aus einem Unvollkommenen ein Vollkommeneres hervorgeht. Wenn man aber auch sagt, das

Vollkommenere müsse dem Keime, der Entwickelungsfähigkeit nach schon im Unvollkommenen liegen, aus welchem es hervorgeht, und, wenn man dieses zugiebt, so ist auch in diesem Falle die Wirkung vollkommener als die Ursache, weil eine entwickelte Vollkommenheit vollkommener sein muss, als eine noch unentwickelte. Zudem ist die Vorstellung von Gott nicht so vollkommen, dass sie der Mensch nicht selbst bilden kann, er erweitert die Eigenschaften, die er in sich und in der unendlichen Natur findet, ins Unendliche und diese Erweiterung ins Unendliche ist eben eine Thätigkeit seiner Einbildungskraft. Dies ist ja nicht etwa nur bei dem Ideale Gottes, sondern bei jedem andern Ideale der Fall. Der Mensch denkt sich die Sache, wie sie sein sollte, in ihrer Vollkommenheit, nicht, wie sie ist, er stellt den Gegenstand in der Idee dem Gegenstande in der Wirklichkeit gegenüber. Alle diese Ideale sind vollkommener, als die endliche Menschennatur. Folgt daraus, dass sie aus einer andern Ursache, als aus dem Menschen entstehen, der das Bewusstsein hat, sie gebildet zu haben, und sie tagtäglich bei jedem neuen Gegenstande bildet, indem er sich die Vollkommenheitsvorstellung desselben denkt? Aber auch der ontologische Beweis, auf welchen Cartesius das meiste Gewicht legt, ist, wie schon Kant gezeigt hat, unhaltbar. Zuerst wird die Vorstellung eines vollkommensten Wesens, in wie fern der Mensch sie bilden kann, nur als möglich gedacht und nun auf einmal in etwas, was nur als möglich gedacht wird, die Existenz hineingebracht. Schon dies ist ein Fehler; denn das Mögliche ist eben immer noch nicht wirklich. Sein ist kein Prädicat, keine Vollkommenheit als Eigenschaft. Das Ding, das gedacht wird, hat gerade so viele Eigenschaften, als das, welches ist. Hundert gedachte Thaler sind auch eben so viele Thaler in Wirklichkeit und nicht etwa der Zahl nach mehr oder minder. Die Frage ist nicht: Haben die gedachten Thaler andere Eigenschaften, als die wirklichen? sondern: Habe ich sie wirklich, oder denke ich sie blos? Wenn ich sie immerfort denke, erhalte ich durch 100 logische Thaler nicht einen realen Groschen. Ein Wesen, das alle Vollkommenheiten hat, hat sie in meinem Gedanken, wenn ich es denke, ohne dass es desshalb eine Vollkommenheit mehr hat, wenn es existirt. Daraus, dass ich etwas denke, folgt nicht, dass es existirt, und, wenn ich es auch existirend denke, folgt nicht, dass es an sich existirt. Der Fehler des ontologischen Beweises besteht einmal darin, dass er Denken und Sein verwechselt, dann aber darin, dass er das Sein zu einem Prädicat oder einer Vollkommenheit macht. Gott hätte alle Vollkommenheiten in Gedanken, wenn er auch nicht existirte, das heisst, er wäre ein von uns gebildetes Ideal. Wenn nun Cartesius die objective Realität Gottes nicht beweisen kann, so kann er auch die objective Realität der Welt

nicht beweisen. Folgerichtig müsste er sie nach seinem Princip des subjectiven Idealismus bezweifeln; denn er hat nach diesem nur Vorstellungen, nicht die Dinge, nur eine Vorstellung der Welt, nicht die Welt selbst. Die Definition des Cartesius von Substanz: Sie ist das, was so existirt, dass es zu seiner Existenz keines andern bedarf, findet nur auf Gott Anwendung, nicht auf die einzelnen Dinge der Welt, die Cartesius ebenfalls zu Substanzen machen will. Darum sieht er sich genöthigt, die Dinge Substanzen zu nennen, welche zu ihrer Existenz keines andern Dinges bedürfen, als der Vermittlung Gottes. Nach der eigenen Definition des Cartesius kann man aber Substanzen, die keine Substanzen ohne eine andere sind, unmöglich Substanzen nennen, und so kann man zuletzt, wie Spinoza gethan hat, nur eine Substanz annehmen und die Dinge werden Modificationen derselben. Daraus, dass wir Alles vom Denken abstrahiren können und dieses zuletzt allein noch übrig bleibt, folgt nicht, dass das Denken eine für sich existirende, vom Körper geschiedene Substanz ist. Das Denken erscheint uns als eine Thätigkeit. Ob das Denkende eine Substanz ist, welche den Körper als ausgedehnt ausschliesst, ist eine andere, nicht zu erweisende Frage. Das Resultat wird so der absolute Dualismus, welcher Leib und Seele als absolute Gegensätze betrachtet, da ihre Attribute sich gegenseitig ausschliessen. Abgesehen davon, dass dieses dem Bewusstsein und der Erfahrung der Naturwissenschaft widerspricht, welche wohl relative, aber nicht absolute Gegensätze im körperlichen und geistigen Dasein erkennen können, ist eine Vereiniguug und noch mehr ein Aufeinanderwirken beider Substanzen, des Körpers und der Seele, als absolut entgegengesetzter Substanzen, absolut undenkbar. Das absolut Undenkbare wird durch die Vermittlung Gottes (assistentia) ein unaufhörliches, die Natur- und Denkgesetze aufhebendes Wunder. Gott thut zuletzt Alles, wie im Occasionalismus. Die moralische Freiheit und damit die Möglichkeit der Tugend wird aufgehoben, während die erstere eine Thatsache unseres Bewusstseins ist. Eine unhaltbare Behauptung zieht auch eine neue unhaltbare Consequenz nach sich, wie das körperliche Leben, das ohne Seele durch die thierischen Lebensgeister erklärt werden soll, während doch die Seele eben so sehr im körperlichen, wie im geistigen Leben thätig ist, und daher als der einheitliche Lebensgrund relativer Gegensätze, des Körperlichen und Geistigen, erscheint. Hat die Seele in der Zirbeldrüse ihren Sitz oder auch selbst innerhalb des Körpers, so ist sie im Raume thätig und, da dieser die Ausdehnung ist, kann sie nicht anders als in der Ausdehnung sein, also nicht, wie Cartesius will, die Ausdehnung ausschliessen oder nicht ausgedehnt wirken. Das wäre gerade so viel, als wenn man sagen wollte: Das Unausgedehnte wirkt in der Ausdehnung.

Wenn die Ausdehnung das alleinige Attribut der Materie oder des Körpers ist, so ist kein Unterschied zwischen Raum und Körper und in der That hebt auch Cartesius diesen Unterschied auf, ungeachtet diese Aufhebung unserm natürlichen Gefühle und unserem vernünftigen Bewusstsein widerspricht. Diesem soll dadurch Genüge geleistet werden, dass der Raum Ausdehnung an sich, unbestimmt, der Körper die bestimmte, begrenzte Ausdehnung ist. So wird also die Bestimmung, die Grenze den Unterschied machen? Die Grenze macht aber keinen andern Unterschied, als den der Gestalt, und doch zeigt sich in der Natur auch ein Unterschied der Stoffe. Das eigentliche Stoffliche wird aufgehoben, und etwas, was nur ein Verhältniss ist, wie der Raum oder die Ausdehnung, zur Substanz gemacht. Willkürlich und unbegründet ist die ganze Kosmogonie, wenn auch allerdings von Cartesius die Gesetze der mechanischen Bewegung aufgestellt werden, aus welchen allein die Veränderung und Entwicklung der Dinge abgeleitet werden kann. Ueberall, wo Cartesius in seiner Weltanschauung eine Lücke findet und bei der Entwicklung sich nicht helfen kann, nimmt er zu Gott seine Zuflucht, zu welchem er doch nach seinem eigenen Princip folgerichtig nicht gelangen kann und dessen Dasein er zu beweisen ausser Stande ist.

§. 18. Locke.

Cartesius war zunächst vom Selbstbewusstsein ausgegangen. Das Selbstbewusstsein ist ein Wissen vom Sein des Selbst. Das Selbst kann sich aber, nur dann als Selbst wissen, wenn es sich durch das Denken von dem trennt oder unterscheidet, was das Nichtselbst, das Andere des Selbst ist. So unterscheidet das Selbstbewusstsein die Gegensätze des Selbst und Nichtselbst, des Ichs und Nichtichs, des Subjects und Objects. Vom Selbst, vom Ich, vom Subject war Cartesius ausgegangen, vom Nichtselbst, vom Nichtich vom Object ging Locke aus. Er wurde der Gründer des Sensualismus, aus welchem sich nothwendig der Materialismus entwickeln musste. So führt das Selbstbewusstsein zu zwei entgegengesetzten Systemen, dem Intellectualismus oder Spiritualismus einerseits und dem Sensualismus und dessen nothwendiger Folge, dem Materialismus, anderseits.

John Locke, der Hauptbegründer des sensualistischen Systems,

---

[1] An essay concerning human understanding in four books. London, 1690. fol. Wichtig ist die französische Uebersetzung von Coste: Essay philosophique concernant l'entendement humain, Amst. 1700. 4. wegen der in ihr vorkommenden Bemerkungen Locke's.

(geb. 1632 gest. 1704) bekämpft in seiner Hauptschrift,[1] welche eine Theorie des Erkenntnissvermögens aufstellt, die von den Idealisten vertheidigte Lehre von den angeborenen Ideen. Man beruft sich, sagt Locke, was die angeborenen Ideen betrifft, auf theoretische und praktische Sätze, in welchen alle Menschen übereinstimmen. Allein diese Uebereinstimmung ist nicht vorhanden; sie findet sich bei Kindern, Ungebildeten, Idioten nicht. Im Verstande können sie nur dann vorhanden sein, wenn man sie weiss. Wenn man glaubt, die allgemeinen Wahrheiten, in welchen alle übereinstimmen, seien zwar nicht ursprünglich vorhanden, sondern entwickeln sich zuerst durch den Vernunftgebrauch, so ist auch dieses nicht richtig. Denn die ersten Wahrheiten, welche sich beim Kinde entwickeln, sind nicht diese allgemeinen Sätze, welche es gar nicht versteht, sondern sich auf das Einzelne beziehende Erfahrungssätze, wie: „süss ist nicht bitter;“ „eine Kirsche ist keine Ruthe.“ Auch in den praktischen Wahrheiten giebt es nicht einmal bei Völkern eine für das Handeln übereinstimmende Regel. Die Seele ist also ein leeres Papier, auf welchem ursprünglich nichts geschrieben steht, ein dunkler Raum, in welchem ursprünglich kein Licht ist. Schriftzüge, Licht kommen erst durch Erfahrung in sie. Es ist der Satz des Sensualismus: Was nicht vorher in den Sinnen gewesen ist, kommt nicht in den Verstand. Die letzten Elemente unseres Erkennens sind einfache Ideen, Vorstellungen, Bilder von Gegenständen, welche unsere Seele aufnimmt, wie der Spiegel die Gegenstände, ohne dass sie dabei thätig ist, ohne dass sie etwas zu ihnen hinzuthut oder von ihnen nimmt. Sie entstehen aus zwei Quellen, der Empfindung der Sinnlichkeit und der Reflexion. Jene ist die äussere Wahrnehmung durch die Sinne, diese das Aufmerken auf innere Zustände oder Vorgänge in uns. Endlich können auch einfache Ideen durch Verbindung der Empfindung und Reflexion zugleich entstehen. Objecte wirken durch Bewegung auf unsere Sinne und es entstehen Bilder oder Vorstellungen in uns, wobei wir uns ganz leidend verhalten. Denn wir nehmen sie, wie sie uns gegeben sind, ohne etwas an ihnen ändern zu können. Es giebt einfache Ideen durch einen oder mehrere Sinne. So ist z. B. eine einfache Idee durch *einen* Sinn Farbe, Ton, Geruch, Geschmack; durch *mehrere* Sinne Ausdehnung, Bewegung, durch Reflexion Denken, Wollen, durch Sensation und Reflexion zugleich Kraft, Einheit. Die Fähigkeit des Gegenstandes, eine Idee in uns hervorzurufen, ist Qualität. Die Gegenstände haben Qualitäten. Können diese Fähigkeiten (Qualitäten) nicht vom Gegenstande getrennt werden, sind sie ursprüngliche oder primäre Qualitäten. Wenn die Dinge durch das Einwirken ihrer primären Qualitäten auf uns in uns Empfindungen veranlassen, ist eine solche Fähigkeit des Dinges eine secundäre Qua-

lität. So ist eine primäre Qualität die Solidität oder Undurchdringlichkeit, eine secundäre roth, blau, süss u. s. w. Die erstere giebt uns das Bild des Gegenstandes und ist eine Beschaffenheit desselben an sich, die letztere ist nur eine Empfindung und giebt uns darum nicht das Ding an sich. Die Fähigkeit eines Körpers, in einem andern Veränderungen hervorzubringen, durch welche in uns eine Idee entsteht, ist Vermögen. Wenn die Sonne das Wachs schmilzt, so bringt jene in einem andern Körper (dem Wachs) eine Veränderung hervor, durch welche in uns die Idee des Schmelzens und der Fähigkeit des Schmelzens entsteht. Eine solche Fähigkeit des Körpers heisst Vermögen. Wie aus den Buchstaben durch Zusammensetzung Sylben und Worte entstehen, so entstehen aus den einfachen Ideen zusammengesetzte (complexe) Ideen. Sie sind nämlich aus einfachen Ideen zusammengesetzt und haben, wie alles Erkennen, die bezeichneten Quellen. Es giebt dreierlei Arten von Zusammensetzungen der Ideen, Modi, Substanzen und Relationen. Die modi sind die Bestimmungen an einem Substrat, sie sind das Accidens der Substanz, das Prädicat des Subjects. Sie sind reine, wenn sie aus einer Idee, gemischte, wenn sie aus mehreren Ideen entstehen. Zahl ist der reine Modus der Einheit, Schönheit ein gemischter modus, da er die Ideen der Form, Farbe, des Wohlgefallens verbindet. Die modi entstehen, wie alle Erkenntnisse, aus Sensation, Reflexion und beiden zugleich, die aus der Sensation hervorgehen, durch Einwirken auf einen oder mehrere Sinne. Sie entsprechen den einfachen Ideen, welche aus diesen Erkenntnissquellen entstehen. So ist z. B. ein modus der aus einem Sinn entstehenden einfachen Idee des Tones das Wort, der Farbe blau, grün u. s. w., die aus mehreren Sinnen entstehende einfache Idee des Raumes oder der Ausdehnung hat zu modi Entfernung, Längenmaass, Unermesslichkeit, Fläche, Figur, Ort, so sind Wahrnehmen, Vorstellen, Gedächtniss u. s. w. modi der aus der Reflexion entstehenden einfachen Idee des Denkens, die Zahlen modi der aus Sensation und Reflexion zugleich entstehenden einfachen Idee der Einheit u. s. w. Mehrere mit einander verbundene und regelmässig in dieser Verbindung in uns wiederkehrende Ideen setzen ein Substrat voraus, an dem sie vorkommen, und dieser Träger derselben ist die Substanz. Die Idee derselben ist nicht möglich ohne die Voraussetzung eines Archetyps ausser uns, das wir in seiner Beschaffenheit an sich nicht kennen und von welchem die in uns regelmässig verbundenen Ideen ausgehen. Wenn der Verstand zwei Dinge mit einander verbindet und von dem einen in der Betrachtung desselben zum andern übergeht, so entsteht die complexe Idee des Verhältnisses (Relation) z. B. Ursache und Wirkung, Einheit und Verschiedenheit u. s. w. Die Ideen theilen wir den Andern vermittelst der Sprache mit, welche nicht die einzelnen

Dinge, sondern nur die allgemeinen Begriffe und Verhältnisse, also keine realen Wesen bezeichnet. Wie aus den Buchstaben und Sylben Worte und Sätze entstehen, so entsteht durch Verbindung einfacher und zusammengesetzter Ideen die Erkenntniss. Wir nehmen wahr, dass gewisse Ideen mit einander übereinstimmen, andere nicht verbunden werden können. Das Material alles unseres Erkennens bilden also die Ideen. Die Erkenntniss ist real, wenn die Ideen mit den Dingen übereinstimmen. Es giebt verschiedene Grade des Wissens. Die gewisseste Erkenntniss ist die intuitive. In dieser findet unser Verstand eine Uebereinstimmung zweier Ideen ohne Vermittlung eines Dritten. Ein zweiter schwächerer Grad der Erkenntniss ist die Demonstration oder der Beweis. Hier wird die Uebereinstimmung zweier Ideen durch eine dritte, den Grund, vermittelt. Eine weder intuitive noch demonstrative Ueberzeugung ist das Meinen oder Glauben, der schwächste Grad des Wissens. Der Offenbarungsglaube ist darum nicht so gross, als die Erkenntniss der Sinne und der Vernunft. Einige Sätze des Glaubens sind vernunftgemäss, wie der Satz von dem Dasein Gottes, weil dieser bewiesen werden kann. Er beweist diesen also: Es ist gewiss, dass Etwas existirt. Es setzt aber dieses eine Ursache voraus, welche es hervorbringt. Nichts kann kein wirkliches Wesen hervorbringen; also muss Etwas von Ewigkeit her existirt haben. Die letzte Quelle aller Existenz muss aber eben darum auch der letzte Grund aller in den vorhandenen Dingen erscheinenden Kräfte, und Vermögen, also auch aller in der Welt thätigen Intelligenz und, da aus Erkenntnisslosem kein Intelligentes werden kann, ein intelligentes Wesen sein[1])

---

[1] Essay libr. IV, c. 10. I §. 2: think it is beyond question, that man has a clear perception of his own being; he knows certainly, that he exists and that he is something ..... §. 3: In the next place, man knows, that bare nothing can no more produce any real being, than it can be equal to two right angles ..... If therefore we know, there is some real being and that non-entity cannot produce any real being, it is an evident demonstration, that from eternity there has been something; since what was not from eternity, had a beginning and what had a beginning, must be produced by something else. §. 4: Next it is evident, that what had its being and beginning from another, must also have all that which is in and belongs to, its be in being from another too. All the powers it has, must be owing to and received from the same source. This eternal source then of all being must also be the source and original of all powers and so this eternal being must also be must powerful. §. 5: Again, a man finds in himself perception and knowledge ..... There was a time then, when there was no knowing being and when knowledge began to be, or else, there has been also a knowing being from eternity. If it be said, there was a time, when no being had any knowledge, when that eternal being was void of all understanding: i reply, than that it was impossible there should ever have been any knowledge. It being as impossible

Es ist unrichtig, dass es keine Wahrheiten giebt, in denen die vernünftigen Menschen übereinstimmen. Dass viele Menschen auf einer niederen Stufe der Entwicklung sie nicht einsehen, beweist nicht, dass keine Uebereinstimmung vorhanden ist, sondern nur, dass die Uebereinstimmung an das vernünftige Bewusstsein des Menschen gebunden ist. Allerdings giebt es keine angeborenen Ideen, wenn man darunter solche versteht, welche schon vor aller Erfahrung mit Bewusstsein in der Kindesseele liegen. Das beweist aber den Locke'schen Satz nicht, dass alle unsere Erkenntniss aposterioristisch, dass die Seele eine leere Tafel sei, auf der nichts geschrieben steht. Aus Nichts wird Nichts. Wenn in der Seele, wie Locke meint, Nichts wäre, so würde sich auch aus ihr Nichts entwickeln können. Unser geistiges Leben ist, wie alles Leben, Entwicklung und setzt einen Keim voraus, aus welchem es sich entwickelt. Dieselbe Welt wirkt auf den Stein, die Pflanze, das Thier, welche auf den Menschen wirkt, und doch ruft diese Entwickelung nur in der Menschenseele die Idee der unendlichen Welt hervor, weil der Keim derselben, die Entwickelungsfähigkeit dieser Idee, allein in der Menschenseele liegt. Die Idee ist an sich implicite in der Seele, wenn sie auch erst durch äussere Entwickelung in ihr explicite vorhanden ist. Wir sind bei der Bildung unserer Ideen nicht allein leidend, sondern, sobald aus den Bildern oder empfundenen Eindrücken Begriffe werden, frei thätig.

Locke übersieht den innern Factor in der Entstehung der Ideen, während er allein den äussern erkennt. Unsere Seele ist mehr als eine inhaltsleere Tasche, in welche man die äussern Eindrücke nur hineinschiebt. Wenn auch mit der Erfahrung alle unsere Erkenntniss beginnt, so stammt doch nicht alle Erkenntniss aus der Erfahrung. Die allgemein gültigen und nothwendigen Erkenntnisse der Mathematik sprechen für die Apriorität des Erkennens. Locke selbst nimmt als Quellen der Erkenntniss die Sensation und Reflexion an. Nur jene erstere bezieht sich auf die äussere Wahrnehmung der Objecte, welche durch Bewegung auf uns wirken, diese dagegen ist lediglich Wahr-

---

that things wholly void of knowledge and operating blindly and without any perception, should produce a knowing being, as it is impossible, that a triangle should make itself three angles bigger than two right ones. For it is as repugnant to the idea of senseless matter, that it should put into itself sense, perception and knowledge, as it is repugnant to the idea of a triangle that it should put into itself greater angles, than two right ones. §. 6: Thus from the consideration of ourselves and what we infallibly find in our own constitutions, our reason leads us to the knowledge of this certain and evident truth, that there is an eternal, most powerful and most knowing being, which whether any one will please to call God, it matters not.

nehmung innerer Zustände. Er nimmt also äussere und innere Wahrnehmung an. Wie kann aber die Seele innere Zustände haben, wenn sie nur eine dunkle Kammer ohne Licht, ein inhaltsleeres Papier, ein Nichts ist, aus dem sich auch Nichts entwickelt? Die Reflexion setzt eine innere Thätigkeit voraus, welche an sich vorhanden und etwas anderes, als die Idee und der Gegenstand ist, von dem sie ausgeht. Die ersten Elemente unseres Erkennens sind ferner nicht die einfachen Ideen. Denn diese Ideen sind nicht die einfachen, weil sie nicht, wie Locke will, sich blos in unserer Seele darstellen, wie Gegenstände im Spiegel. Gerade das, was Locke zusammengesetzte Idee nennt, ist es, was sich unserer Seele aufdrängt, wie ein Gegenstand dem Spiegel, wie irgend ein bestimmtes Object, z. B. Baum, irgend eine bestimmte Farbe z. B. roth. Modi, Substanzen drängen sich unserer Seele von Aussen auf und wir nehmen sie an, wie sie sind, ohne etwas an ihnen zu ändern. Dagegen entstehen die einfachen Ideen durch einen Sinn, z. B. Ton, Farbe, Geruch, Geschmack, durch mehrere Sinne z. B. Ausdehnung, Bewegung, durch Reflexion z. B. Denken, durch Sensation und Reflexion z. B. Einheit erst dadurch, dass wir sie von den modis oder Substanzen durch eine freie Thätigkeit unserer Seele, durch unsern Verstand abstrahiren, also eine Veränderung mit ihnen vornehmen. Nur bestimmte Töne, Farben, Gerüche, Geschmacksempfindungen, Denkacte, einheitliche Erscheinungen und Vorgänge stellen sich uns so dar, dass wir bei ihrer Wahrnehmung uns bloss leidend verhalten. Sobald wir die so genannten Locke'schen einfachen Ideen erhalten sollen, müssen wir von dem Bestimmten das Besondere hinwegdenken und nur das Allgemeine im Besondern festhalten. Locke übersieht, dass durch die Relation, welche er eine zusammengesetzte Idee nennt, ganz neue Erkenntnisse entstehen und dass die Relation nicht blos eine mechanische Zusammensetzung des Gegebenen, der einfachen Ideen ist. Denn ich kann aus der Unendlichkeit der Bilder von Objecten, welche in mir vorhanden sind, dieses oder jenes herauswählen, sie in dieser oder jener Eigenschaft vergleichen, nach diesem oder jenem Gesichtspunkte vergleichen, trennen und verbinden. Wenn Locke die unbekannte Substanz zum Träger uns bekannter, uns von Aussen gegebener oder innerlich empfundener, regelmässig in Verbindung wiederkehrender Qualitäten macht, so hat er diese Verbindung nicht erklärt, weil ihm die Substanz selbst etwas Unbekanntes ist und das Bekannte, das erklärt werden soll, nie durch Etwas, dessen Wesen wir gar nicht kennen, bewiesen werden kann. Der ganze Substanzbegriff ist aber auch überhaupt, wie später Hume gezeigt hat, ein problematischer, unerweisbarer Begriff. Wir können von einem Dinge nichts aussagen, als den Inbegriff aller seiner Prädi-

cate. Die Summe aller Eindrücke aller Beschaffenheiten, welche das Ding auf uns macht, muss auch gleich dem Dinge sein. Auch folgt daraus, dass regelmässig gewisse Qualitäten eines Dinges sich in unserer Seele verbunden dargestellt haben, nicht, dass sie sich immer und unter allen Bedingungen verbunden darstellen müssen. Die nothwendige Consequenz des Locke'schen Sensualismus ist ferner der Materialismus. Wenn in unserer Seele ursprünglich nichts, Alles nur durch eine auf unsere Sinne wirkende Bewegung in uns als Vorstellung entsteht, so muss nothwendig, da Alles, was durch Bewegung auf die Sinne wirkt, Materie ist, auch alles Existirende Materie sein. Es erscheint darum als eine Inconsequenz, Gottes Dasein zu beweisen oder mit Locke die Vernünftigkeit des Christenthums darthun zu wollen, da Locke nach seiner Theorie wohl Materie, aber keinen Gott gewinnt.

Im Geiste der Locke'schen Philosophie wirkten Isaak Newton (1642—1727), Samuel Clarke (1675—1729) und die englischen Moralphilosophen William Wollaston (1659—1724), Graf Shaftesbury (1617—1713), Franz Hutcheson (1695—1747).

§. 19. Die Materialisten.

Aus dem Sensualismus entwickelte sich in England und Frankreich, später in Deutschland der Materialismus. Schon vor Locke hat Baco's Philosophie einen sensualistischen Charakter. Sein Freund Thomas Hobbes (geb. 1588, gest. 1679) ist in seinen philosophischen Schriften[1] Materialist, in seinen politischen absolutistischer Monarchist.[2] Philosophie ist ihm eine Kenntniss der Wirkungen aus den Ursachen und der Ursachen aus den Wirkungen, welche man sich durch richtiges Denken verschafft. Denken ist ein Verbinden und Trennen, ein Hinzufügen und Hinwegnehmen, ein Rechnen. Das Object der Philosophie ist darum ein solches, welches zusammengesetzt oder verbunden und aufgelöst werden kann. Ein solches Object aber, das der compositio und resolutio fähig ist, ist ein Körper. Es giebt keine andern Gegenstände der Philosophie, als Körper. Diese sind entweder natürliche oder künstliche. Jene sind von Natur aus zusammengesetzt, diese durch den Willen, durch die Verträge der Menschen. Mit den natürlichen Körpern beschäftigt sich die Naturphilosophie (philosophia naturalis), mit den

[1] Elementorum philosophiae sectio prima: De corpore 1655. Sectio secunda: De Homine 1658. Sectio tertia: De cive 1642. De natura humana et corpore politico 1650. Quaestiones de libertate, necessitate et casu 1656.

[2] Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis, 1651.

künstlichen die bürgerliche Philosophie (philosophia civilis). Es giebt keine andere Substanz, als eine körperliche. Das ganze Universum ist ein Inbegriff von Körpern. Die Ursache aller Erscheinungen ist die Bewegung. Die Empfindungen entstehen aus der Bewegung der Körper. Der Geist ist ein feiner Körper. Alles Psychische und Moralische ist in der sinnlichen Empfindung begründet. Der Staat ist ein Kunstkörper. Der Regent ist die Seele dieses Körpers. Er besitzt als Eigenthümer das Vermögen des Staates, macht das Gesetz und die Religion der Staatsbürger und ist Niemand verantwortlich. Die ihm durch Vertrag übergebene Gewalt kann ihm nicht mehr genommen werden. Das Recht Aller auf Alles ist ein Krieg Aller gegen Alle; daher des Friedens wegen der Vertrag, den eine gewisse Anzahl von Menschen unter einander schliessen, sich dem Willen eines Dritten zu unterwerfen. Von den materialistischen englischen Schriftstellern späterer Zeit sind besonders David Hartley (geb. 1704, gest. 1757), durch Anwendung materialistischer Anschauungen auf die Psychologie und durch seinen Determinismus bekannt[1] und der berühmte, gleichfalls deterministische Physiker und Chemiker, Joseph Priestley (geb. 1733, gest. 1804)[2] hervorzuheben. In Frankreich bereiteten die Entwickelung des Materialismus vor und förderten sie theils der Skepticismus in der Form des jesuitisch-katholischen Zweifels an der Möglichkeit einer genügenden philosophischen Erkenntniss, um an die Stelle derselben das römisch-katholische System zu setzen (Daniel Huet, geb. 1630, gest. 1721), theils in der Gestalt des wissenschaftlich-philosophischen, humoristischen Kriticismus (Peter Bayle, geb. 1647, gest. 1706), theils in der Form des Sensualismus (Condillac, geb. 1715, gest. 1780 und der Naturforscher Charles de Bonnet, geb. 1720, gest. 1793). Der materialistische Geist Frankreichs fand seinen Concentrationspunkt in der Encyklopädie,[3] herausgegeben von Denis Diderot (1713—1784) Jean le Rond d'Alembert (1717—1783). Die Redaction der Encyklopädie war materialistisch, wie die Mitarbeiter. In dem Artikel feuilles wurde sogar zu materialistischem Zwecke eine Stelle in einem Werke Bonnet's gefälscht. Statt dieu und providence wurden nämlich nature und loix générales unterschoben. Ausser den materialistischen Herausgebern der Encyklopädie war auch Mitarbeiter der letzteren der Materialist Holbach (geb. 1723, gest. 1789), Helvetius (geb. 1715,

[1] Observations on man, his frame, his duty and his expectations, London 1749, 2 Bde. 8.
[2] Disquisitions relating to matter and spirit, London 1777. 8.
[3] Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1751 ff. 28 Bde. fol. Dazu Supplement in 5 Bden. und table analytique in 2 Bden.

gest. 1771), welcher alle Erkenntniss und sittliche Thätigkeit auf das Princip der Selbstliebe zurückführte[1] und der geniale Voltaire (François Marie Arouet, geb. 1694, gest. 1778), der den Unsterblichkeitsglauben für nützlich und den Gottglauben für nothwendig hielt und die Bekämpfung des positiven Christenthums, welches er nur unter der Gestalt des römischen Katholicismus kannte, zur Aufgabe der Philosophie setzte. Der frechste und oberflächlichste französische Materialist ist Julien Offroy de la Mettrie (geb. 1709, gest. 1751).[2] Das am meisten wissenschaftliche, systematisch geordnete Werk des Materialismus ist das System der Natur.[3] Im All ist nach diesem, von Baron v. Holbach oder La Grange stammenden Werke Alles Materie. Die Veränderung derselben wird durch die Bewegung erklärt. Die Verschiedenheit der Dinge kommt von den verschiedenen Bewegungen der Materie. Die Materie hat ihre Bewegung aus sich, sie ist ursprünglich lebendig. Die Bewegung ist entweder eine anziehende oder eine abstossende. Der ersten entspricht die Liebe, der zweiten der Hass. Der Mensch ist bloss ein materielles Wesen, wie die Natur nur materiell ist. Man hat aus dem Menschen unnöthiger und unbegründeter Weise ein Doppelwesen gemacht, indem man die inneren unsichtbaren Bewegungen von einem nicht materiellen Princip, dem Geiste, ableiten wollte, wie man die Welt in Gott und Natur zerrissen hat, um die Ursache des Lebens, das in der Natur selbst liegt, zu erklären. Es kann eben so wenig von Gott, als von einer Geistigkeit, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele, die Rede sein. Die Moral kann sich nur auf die Selbstliebe, das wohl verstandene Interesse, welches das Interesse Anderer des eigenen wegen berücksichtigt, beziehen. In Deutschland wurde der Materialismus meist von Naturforschern und Aerzten in unserem Jahrhundert bearbeitet oder für ein grösseres Publikum dargestallt. Wir nennen hier ausser dem Physiologen Mulder im stamm- und sprachverwandten Holland von deutschen Gelehrten Blumröder, Moleschott, Karl Vogt, Büchner, Wiener u. s. w. Die Gründe des Materialismus und die Kritik desselben wird die Darstellung der Philosophie der Gegenwart enthalten.

Auch der Materialismus hält sich nur an eine Seite des Lebens, wie der Spiritualismus an die andere. Aber keine Seite ist ohne die

---

[1] De l'ésprit, Paris 1758. 4. De l'homme, de ses facultés et de son éducation, Londres (Amst.) 1722. 8.

[2] Histoire naturelle de l'âme, 1745. 8. L'homme machine, Leyde 1748. L'homme plante, 1748. L'art de jouir, 1751. Venus metaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine. Oeuvres philosophiques, Londres (Berlin) 1751. 4.

[3] Système de la nature ou les lois du monde physique et du monde moral par feu Mr. Mirabaud, London 1770. 2 Bde. 8.

andere. Der Materialismus findet vor lauter Stoff den ewigen, diesen beherrschenden Geist nicht und dem Spiritualismus geht vor lauter Geist der Stoff der Dinge, der eben so gewiss ist, verloren. Jedes System hält sich an einen einseitigen Standpunkt und führt zu einem einseitigen ungenügenden Resultate. Beide Systeme entwickeln sich vom Standpunkte des Selbstbewusstseins durch das Unterscheiden des Ichs und Nichtichs, der Vorstellung und des Dinges.

§. 20. Standpunkt des Welt- und Gottesbewusstseins.

Der subjective Standpunkt des Selbstbewusstseins erweiterte sich schon im siebenzehnten Jahrhundert zum objectiven des Weltbewusstseins. Nicht vom Subject, sondern von der Objectivität der Dinge, von der Gesammtheit derselben oder der Natur wird der Ausgang genommen. Man findet vom eigenen Ich ausgehend auch in andern Dingen Erscheinungsweisen, welche die Realität des Ichs voraussetzen, man kommt so auf die objective Realität des allen Ichen der Welt Gemeinsamen, des Ichs oder Selbstbewusstseins an sich, welchem man das Nichtich oder Bewusstlose entgegensetzt. Auch das Ausgehen vom objectiven Weltbewusstsein führt zu den Gegensätzen des Realen und Idealen, zu welchen man schon vom Standpunkte des Selbstbewusstseins gekommen war.

Wir fassen diese Gegensätze in folgender Tafel auf:

Ideales	Reales
Ich	Nichtich
Selbstbewusstsein	Bewusstloses
Geist	Materie
Denken	Ausdehnung
Kraft	Stoff
Leben	Tod
Freiheit	Nothwendigkeit
Zeit	Raum
Wechsel	Dasein
Vorstellung	Ding
Geschichte	Natur.

Diese Gegensätze stellen sich in der Objectivität der Dinge dar und werden im Weltbewusstsein unterschieden. Man sucht für sie ein Princip. Das Werdende der Welt führt auf den Grund des Seins, der Wechsel, die Veränderung auf ein Beharrendes, Unveränderliches hin, welches als in sich und durch sich Seiendes, Anfangs- und Endloses, absolute Macht (Gott) allem Werdenden und Wechselnden zu Grunde liegt. Auch in diesem Princip wird entweder der Gegensatz des Realen

oder des Idealen hervorgehoben. Das Urprincip wird entweder als ein reales oder als ein ideales aufgefasst. Das reale ist das von keinem Sein bedingte Sein, das Ursein, die anfangs- und endlose Substanz der Welt (natura naturans), deren Erscheinung die natura naturata ist. Hier wird die Natur Gott. Das ideale Princip ist der Geist an sich in seiner Unendlichkeit, die Seele der Welt. Der Geist, das Seelische wird hier Gott. Vom realen Princip geht der Realismus, vom idealen der Idealismus aus. Beide entwickeln sich als Gegensätze auf dem objectiven Standpunkte des Weltbewusstseins.

§. 21. Spinoza.

Der erste Hauptvertreter des Realismus ist der tiefsinnige Amsterdamer Jude Baruch Spinoza (geb. 1632, gest. 1677). Er geht in der Entwickelung seines Systems von einer Kritik des Cartesius aus[1] und stellt sein ganzes System in einer nach seinem Tode erschienenen Hauptschrift[2] dar. Es kommt zum Verständnisse seiner Weltanschauung hauptsächlich auf die richtige Auffassung der Begriffe Substanz, Attribut und Modus an. Cartesius nennt die Substanz das, was so existirt, dass es zum Existiren keines andern Dinges bedarf, und unterscheidet von der Substanz Gott, auf welche diese Substanzbestimmung allein passt, die endlichen Substanzen, welche keines andern Dinges, als der Vermittlung Gottes, bedürfen. Spinoza hält sich an die erste genauere Bestimmung der Substanz und definirt sie also: Sie ist das, was in sich und durch sich begriffen wird d. h. dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern Dinges bedarf.[3] In diesem Sinne ist weder Leib, noch Seele eine Substanz; denn beide bedürfen zu ihrer Existenz immer wieder eines andern. Nur das, was in und durch sich ist, was keines andern Seins bedarf, um zu sein, ist im wahren Sinne Substanz. Kein einzelnes Ding ist darum Substanz. Es ist nur eine Substanz, Gott.[4] Sie ist das in sich und durch sich Seiende, das unendliche Sein, die absolute Macht. Jede Bestimmtheit ist Begrenztheit und darum Aufhebung des unendlichen Seins.[5] Unter

---

[1] Renati Descartes principiorum philosophiae pars prima et secunda more geometrico demonstratae 1664. Angehängt die cogitata metaphysica.

[2] Ethica more geometrico demonstrata in: Benedicti Spinozae opera posthuma. 1677. 4.

[3] Ethic P. 1 Definit. 3.

[4] Ethic. P. 1 propos. 14.

[5] Determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet sed e contra est ejus non esse ... Determinatio negatio est. Epist. 50. Infinitum est absoluta affirmatio existentiae. Eth. P. 1. propos. 8. schol. 1.

Attribut versteht Spinoza dasjenige, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt, als ihr Wesen ausmachend.[1] Die Dinge haben viele Attribute und diese werden nach Cartesius auf zwei Hauptattribute, Ausdehnung und Denken, zurückgeführt. Da nur eine Substanz ist, so müssen die Attribute dieser Substanzen auf diese eine vom Verstande übertragen werden. Dieses kann aber nur in einem unendlichen Maasse geschehen. So ist Gott eine aus unendlichen Attributen bestehende Substanz. Weil aber die beiden Hauptattribute Ausdehnung und Denken sind, so tragen wir diese auch als Hauptattribute in unserer menschlichen Auffassungsweise auf Gott, die einzige wahre Substanz, über. Das Denken ist so ein Attribut Gottes oder Gott ist ein denkendes Wesen.[2] Ebenso ist die Ausdehnung ein Attribut Gottes oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen.[3] Da dies aber nur Attribute oder vom menschlichen Verstande auf Gottes Wesen übertragene Eigenschaften sind, so ist es eine und dieselbe Substanz, welche bald als Denken, bald als Ausdehnung aufgefasst wird.[4] Unter Modus versteht man die Zustände der Substanz oder das, was in einem andern ist, durch welches es auch begriffen wird.[5] Alle einzelnen Dinge sind darum nur in so fern, als die Substanz ist. Sie sind Existenz- oder Daseinsweisen einer und derselben Substanz (Gottes). Denn Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern, nun sind die Einzeldinge nicht in sich und nicht durch sich; sie können also nur in einem Andern sein, das in sich und durch sich ist. Dieses Andere ist für sie das allein wahrhaft Seiende, die Substanz. Sie sind also alle in Gott und ausser Gott kann nichts sein und nichts begriffen werden. Jedes Ding ist also nichts anderes, als eine Art und Weise, wie Gott nach einem oder mehreren bestimmten Attributen existirt.[6] Der Körper ist eine Existenzweise Gottes nach dem Attribute der Ausdehnung, die Seele nach dem Attribute des Denkens. Sie sind an und für sich eine und dieselbe Substanz, welche nur unter verschiedenen Attributen aufgefasst

---

[1] Ethic. P. I defin. 4. Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam ejusdem essentiam constituens.

[2] Ethic. P. II prop. 1. Cogitatio attributum dei est sive deus est res cogitans

[3] Ethic. P. II prop. 2. Extensio attributum dei est sive deus est res extensa.

[4] Ethic. P. II prop. 7. schol. Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.

[5] Ethic. P. I defin. 5.

[6] Ethic. P. I prop. 25 corollar. Res particulares nihil sunt, nisi dei attributorum affectiones sive modi, quibus dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.

wird.[1] Gott ist das unendliche, die Seele das endliche Denken, Gott die unendliche Ausdehnung, der Körper die endliche Ausdehnung. Die Seele ist die Idee des Körpers und darum, so verschieden Ausdehnung und Denken als einander ausschliessende Attribute sind, so sind sie doch in der einzigen Substanz, Gott, Eines und Dasselbe.[2] Gott ist die Ursache seiner selbst, weil er von keinem andern abhängt, die Natur, der immanente Grund aller Dinge, nicht der bloss vorübergehende, einmal schaffende Grund. Er ist dem Wesen nach mit der erscheinenden Natur eines und dasselbe. Ihre Erscheinungen verhalten sich zu ihm, wie die Daseinsweisen oder Existenzweisen zum Sein oder zur Existenz, deren Modificationen sie sind. Gott und die Welt sind verschiedene Auffassungsweisen einer und derselben Substanz.[3] Endlich und getrennt, als Einzelwesen existirend, betrachtet man die Dinge vom Standpunkte des sinnlichen Erkenntniss-, des Vorstellungsvermögens oder der Einbildungskraft. Sie sieht alles in Zeit und Raum und dringt nicht bis zur Einheit und Ewigkeit der Substanz vor. Das Letztere geschieht nur durch die Vernunft (ratio). Sie findet nur e i n e Substanz unter den Formen der unendlich vielen Existenzweisen der Natur, da sie die Dinge nicht unter der zeitlichen Form, sondern unter der Form der Ewigkeit auffasst.[4] Die Vorstellung der Sinnlichkeit ist eine unadäquate, die der Vernunft eine adäquate Vorstellung. Das sinnliche Erkenntnissvermögen ist der Grund unseres Irrthumes, welcher die Welt in einzelne Substanzen auseinander reisst, die Vernunft die Quelle unserer philosophischen Forschung. Jedes Ding, also auch der Mensch, ist eine Existenzweise e i n e r Substanz, also von dieser abhängig und darum nicht frei.[5] Nur durch Vergleichung der Dinge mit einander entsteht der Unterschied des Guten und Bösen. An sich ist kein Ding gut oder böse. Wir vergleichen die Dinge mit einander und finden, dass das eine mehr Realität oder Vollkommenheit hat, als das andere. So wird eines in Beziehung auf das an-

---

[1] Ethic. P. III prop. 2. schol. Mens et corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur.

[2] Ethic. P. II prop. 21. schol. Ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est, mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur.

[3] M. s. die Sätze über die natura naturans und natura naturata Eth. P. I prop. 29. schol.

[4] Ethic. P. II prop. 44. corollar. 2. De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere.

[5] Ethic. P. II prop. 48. In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est et haec iterum ab alia et sic in infinitum.

dere gut oder böse. Sünde, Böses sind nichts an sich Positives; sonst müssten sie, da Alles nur durch Gott ist, auch die Wirkung Gottes sein. Sie sind bloss eine Negation. Alles geschieht, da Alles nur eine Existenzweise der einen Substanz ist, nothwendig. Jeder hat mehr oder minder Antheil an dem Sein, und ist durch die Negation oder Beschränkung seines Seins mehr oder minder unvollkommen. Jeder ist darum wegen seiner moralischen Mangelhaftigkeit zu entschuldigen. Aber der Uebelthäter ist doch zu bestrafen, weil er der menschlichen Gesellschaft schädlich ist, wie derjenige, der von dem Bisse eines Hundes wüthend wird, nichts dafür kann und doch im Interesse des Gemeinwohls erstickt wird.[1] Wir existiren nur dadurch, dass Gott, unsere Substanz, existirt. Dies giebt uns den Antheil, den wir an der Realität haben. Von Natur strebt der Wille nach Realität. Alles, was Willen hat, strebt nach Vermehrung der Realität. Das Uebergehen zu grösserer Realität oder Vollkommenheit ist Freude, das Gegentheil ist Trauer. Die Freude, welche sich auf die Idee ihrer äusseren Ursache bezieht, ist Liebe, die auf die äussere Ursache bezogene Trauer Hass. Freude ist natürlich, darum gut, Trauer unnatürlich, böse. Gut ist darum, wenn wir es im höchsten Sinne bezeichnen wollen, was unsere Realität wahrhaft befördert, also, was wahrhaft nützlich ist und darum eine dauernde Freude in uns hervorruft. Nur mit der rechten Anwendung unserer Vernunft erkennen wir, was uns die Realität giebt. Dies muss uns auch Freude machen und diese müssen wir, da wir durch das Erkennen ihren Grund gefunden haben, auch auf die letzte Ursache aller Realität beziehen. So ist die durch die Vernunfterkenntniss entstehende Liebe zu Gott die höchste Tugend, die uns auch das wahre Glück bereitet. Gott ist die absolute Existenz und die absolute Macht. Jedes Ding hat seiner Natur nach so viel Recht, als es Antheil an der Realität, Gott, an seiner Macht hat. Es hat so viel Recht, als es Macht besitzt. Die grösseren Fische haben die Macht und darum das Recht, die kleineren zu verzehren. Jeder Mensch ist von Natur aus so viel zu thun befugt, als er thun kann. Das bestimmte Recht des Einzelnen richtet sich nach seiner bestimmten Natur oder Macht. Die Katze kann sich nicht nach den Gesetzen der Löwennatur richten. Nur das ist in der Natur verboten, was Niemand begehrt und Niemand kann.[2] Dadurch entsteht, da Jeder seiner Begierde folgt, ein Krieg Aller gegen Alle und des Nutzens wegen übertragen die Einzelnen ihre Macht an die Gesammtheit, welche so die Gewalt

---

[1] Ep. 25.

[2] Jus naturae nihil prohibet nisi quod nemo cupit et quod nemo potest. Tractat. polit. cap. 2. §. 8.

erhält. Spinoza untersucht die verschiedenen Verfassungen und giebt der wahrhaft constitutionellen, demokratischen Monarchie den Vorzug, während ihm eine den wahren Nutzen ihrer Mitglieder befördernde Republik als Ideal vorschwebt. So hat Spinoza consequent aus seinem pantheistischen Satze: Es ist nur eine Substanz, die anfangs- und endlose Natur, Gott, die theoretische und praktische Philosophie und in letzterer die Rechts- und Sittenlehre abgeleitet.

Auch diese Philosophie genügt den Anforderungen der Wissenschaft nicht. Wir kennen keine andern Substanzen, als diejenigen, welche wir die Dinge oder Individuen nennen. Jedes ist für sich und von einem Andern, das es nicht ist, verschieden. Zum Begriffe der Substantialität oder Substanz gelangen wir nur durch das Zusammenfassen aller den Einzeldingen gemeinsam zukommenden Prädicate, des Etwas, der Realität, des Seins. Das Sein ist eben nur im Seienden und wird, vom Seienden getrennt, ein von diesem abgezogener Begriff, der erst als wirklich Seiendes wieder Leben erhält. Nun ist aber alles uns bekannte Seiende ein Einzelnes, ein Bestimmtes, von einem Andern immer wieder Verschiedenes. Das Seiende ist das Concrete und Einzelne, das Sein das Abstracte und Allgemeine. Spinoza begeht nun den Fehler, das Sein von dem Seienden zu trennen und jenes nach diesem abstracten Begriffe zur Wesenheit aller Dinge zu machen und doch liegt es im Wesen des Seins, dass es zum Fürsichsein kommt, also Einzelnes, von einem Andern, das es nicht ist, Verschiedenes ist. Spinoza gewinnt mit seiner Substanz keinen Boden für die Dinge. Darum kommt er auch in Verlegenheit, wenn er die positiven Eigenschaften seiner Substanz angeben soll. Die Eigenschaften sind hauptsächlich negativ. Die Bestimmheit ist ja Negation des wahren Seins. Jede Eigenschaft ist aber für uns Menschen ein Prädicat, eine Beschaffenheit, und diese Prädicate sind immer auch wieder etwas Bestimmtes, was man dem Subjecte beilegt. Man kann also der Substanz, dem Sein, nur Bestimmtes beilegen und dieses ist nach Spinoza immer nur Negation des Seins. Wenn daher Spinoza Ausdehnung und Denken seiner Substanz beilegt, so sind diese Determinationen nur Negationen oder Privationen des Seins, aber keine wahren Attribute desselben. Denn durch die Negation des Seins kann unmöglich gesagt werden, was das Sein ist. Spinoza hält sich nur an die Einheit der Dinge, dass ihnen ein Sein zukommt, nicht an den Unterschied, die Vielheit. Er führt die Vielheit auf die Einheit zurück, kann aber die einmal vorhandene, sich uns durch Erfahrung aufdrängende Vielheit nicht aus seiner bestimmungslosen Einheit ableiten. Wie kommt die Einheit dazu, Vielheit zu werden, das Bestimmungslose dazu, sich zu einem Bestimmten zu gestalten? Dies ist eine von Spinoza nicht gelöste und von seinem

Standpunkte nicht zu lösende Frage. Spinoza's Substanz gleicht, wie ein neuerer Philosoph sagt, jener Höhle des kranken Löwen in der Fabel, in welche die Fussstapfen der Thiere hineinführen, ohne dass wir nach Aussen gewendete Fussstapfen finden, welche uns einen Weg aus dieser Alles verschlingenden Höhle zeigen. Wenn Spinoza zwischen dem von ihm adoptirten Satze: Alles ist in Gott und dem pantheistischen Satze: Alles ist Gott unterscheidet, so ist doch der letzte Satz die nothwendige Folge seines Systems. Denn alle Daseinsweisen eines Dinges müssen nothwendig dem Dinge selbst gleich, das Ding selbst sein. Nun sind aber nach ihm alle einzelnen Dinge nichts als Daseins- oder Existenzweisen Gottes, Arten, nach denen Gott auf bestimmte oder begrenzte Weise existirt. Alle Daseinsweisen Gottes müssen also nothwendig auch gleich seinem Dasein, alle seine Existenzarten gleich seiner Existenz sein. Die Substanzarten oder Modificationen sind die Welt, Gott ist die Substanz. Folglich ist Gott in der That nicht nur in Allem, er ist Alles; denn es kann ja keine Substanz ausser ihm sein und begriffen werden. Man hilft sich mit dem Erkenntnissvermögen; die Vielheit ist die Täuschung unseres sinnlichen Erkennens, die Einheit die wahre Erkenntniss der Vernunft. Allein auch die vernünftige Erkenntniss, welche von den Einzelheiten zu Art- und Gattungsbegriffen kommt, zeigt uns nicht bloss eine Uebereinstimmung, sondern auch einen Unterschied in allem Existirenden, und es hiesse alle Erfahrung, damit auch alle Erfahrungserkenntniss, geradezu aufheben, wenn man den Unterschied des Einzelnen zu einem Irrthum der Sinne machen wollte. Es würde dadurch aber auch die Vernunfterkenntniss aufgehoben, weil diese eben das Einzelne auf die nur durch den Unterschied möglichen Begriffe zurückführt und nur auf diesem Wege die alle Ideen umfassende eine Idee gebildet werden kann. Die Seele ist ferner mehr als die blosse Idee des Körpers, sie ist concret und nicht abstract, sie ist das belebende Princip des Körpers selbst. Durch die Idee des Körpers gewinne ich nur den Körper, nicht aber die Seele; denn, wie ich eine Idee des Körpers habe, so habe ich auch eine Idee der Seele. Die Erscheinung und Entwickelung ist noch nicht der Grund der Erscheinung und Entwickelung. Die Negation der Freiheit hebt die Möglichkeit der Tugend und Sünde auf. Das Böse ist nicht nur ein Negatives, sondern ein Positives, es schliesst das Gute von seinem Dasein aus.

Spinoza's System ist Realismus und Monismus, ersterer, weil es die Natur zu Gott macht, letzterer, weil die Individualität in der Einheit der Substanz untergeht.

Spinoza war von Cartesius ausgegangen und suchte den in dessen Lehre liegenden Dualismus aufzuheben. Ein solches Streben, die Einheit für den Cartesius'schen Dualismus aufzufinden, zeigt sich auch in M a l e b r a n c h e.

§. 22. Malebranche.

Nicolas Malebranche (geb. 1638, gest. 1715) geht in seinem Hauptwerke[1] von Cartesius aus und unterscheidet, wie dieser, den Körper als die ausgedehnte Substanz von der Seele als der denkenden Substanz. Auch ihm sind die diese Substanz bildenden Attribute sich wechselseitig negirende oder ausschliessende Gegensätze. Doch hat die menschliche Seele Ideen von körperlichen Dingen. Wie kommt sie zur Erkenntniss einer ausserhalb ihrer existirenden Welt? Der Geist hat nämlich nicht das Ding, sondern nur die Vorstellung, die Idee des Dinges in sich. Das Ding selbst kommt nicht in ihn hinein und ist nicht in ihm. Wie kommt nun der Geist zu dieser Vorstellung des Dinges, welche nicht das reale oder objective Ding selbst ist? Der Geist unterscheidet sich von den Dingen. Kommen die Ideen von den Dingen? Kommen sie vom Geiste? Vom Geiste können sie nicht kommen; sonst müsste der Geist die Ideen der Dinge aus sich hervorbringen können; ihre Existenz müsste vom Geiste allein abhängen. Das ist aber nicht der Fall; denn wir können die Ideen der Dinge nicht willkürlich hervorbringen; sie sind uns gegeben, sie sind uns aufgedrungen, so dass wir sie nicht anders machen können, als sie sind, und von selbst gemachten Einbildungen wohl unterscheiden. Aber auch von den Dingen, die wir von den Ideen unterscheiden, können diese nicht stammen. Die Dinge sind ausgedehnt, sind Körper, materiell, der Seele aber kommt Denken als Attribut zu. Denken und Ausdehnung schliessen sich aus, das Denkende ist nicht ausgedehnt und das Ausgedehnte denkt nicht. Die Seele ist also immateriell und auch die Ideen sind in ihr immateriell. Wie kann nun Materielles ausser uns Immaterielles in uns hervorrufen? Das ist eine reine Unmöglichkeit. Auch würden sich die Ideen, wenn sie als materielle Eindrücke in der Seele vorhanden wären, wechselseitig vernichten und so zu existiren aufhören, während wir sie doch immer wieder in uns haben. Der Geist schaut also die Ideen nicht durch die Dinge, nicht durch sich, sondern durch ein Höheres, als diese Gegensätze der Dinge und der Seele, durch Gott. Gott ist die absolute Substanz, er umfasst alle Dinge, er ist der Ort der Geister und Ideen. In ihm sind die Dinge, wie die Ideen. Er ist die ganze Welt als Welt der Ideen aller Dinge. Er ist die Vermittlung zwischen dem erkennenden Geiste und den von ihm erkannten Dingen durch die in ihm

[1] De la recherche de la vérité, où l'on traite de [illegible] rit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire po[illegible] ences. Paris 1675. 12.

vorhandene ideale Welt. Wir sind, wie alle Dinge, in ihm und schauen durch die Ideen in ihm die Dinge. Wie er der letzte Grund unseres Erkennens ist, so ist er auch der letzte Grund unseres Empfindens und Begehrens.

Malebranche geht, wie Spinoza, von der Cartesius'schen Substanzlehre aus; aber er hat noch mehr, als dieser, Irrthümliches von Cartesius aufgenommen. Spinoza hat die Substanz des Cartesius, die Substanz der Ausdehnung und die Substanz des Denkens, in zwei Attribute, Ausdehnung und Denken, Attribute einer und derselben Substanz, verwandelt und dadurch den Cartesius'schen Dualismus aufgehoben. Nicht so Malebranche, er lässt Leib und Seele als zwei einander ausschliessende Substanzen stehen und begeht dadurch alle jene Fehler, welche dem absoluten psychologischen Dualismus mit Recht zum Vorwurfe gemacht werden. Er wendet diesen Dualismus auch auf das Denken und Erkennen an und macht auch die Ideen und die Dinge zu absoluten Gegensätzen. Natürlich können die Ideen weder von den Dingen, noch vom Geiste kommen, wenn diese absolute Gegensätze sind. Dies ist aber eine unerwiesene Voraussetzung, wie der absolute Gegensatz von Leib und Seele. Nach dem Gesetze der Einheit giebt es keine auch noch so verschiedenen Dinge, welche nicht Uebereinstimmungspunkte haben zur Auffindung einer Gattung und in der That so ist es. Alles kann unter eine Gattung gebracht werden. Nach dem Gesetze der Vielheit giebt es keine auch noch so ähnliche Dinge, welchen nicht Unterscheidungsmerkmale zukommen. Zweiheit ist Getrenntheit und Getrenntheit ist Unterschied. Daher ist Alles besonders geartet und individuell. Leib und Seele sind darum nicht absolut, sondern nur relativ entgegengesetzt, nicht absolut, sondern nur relativ identisch. Der Parallelismus von Leib und Seele und die Unterscheidung beider bei aller Parallelität spricht für diese Behauptung. Es ist also diese absolut dualistische Entgegensetzung ein Fehler gegen die Denk- und Naturgesetze und die Lehre von der Vermittlung Gottes eine Folge aus falschen Prämissen. Was von Leib und Seele gilt, gilt auch von den Dingen und Ideen, sie sind nicht absolut, sondern nur relativ entgegengesetzt. Daher können Leib und Seele zu einem Menschen vereinigt sein und sind zu einem vereinigt. Daher können Leib und Seele auf einander wirken und wirken in der That auf einander und es bedarf eines unbegreiflichen göttlichen Wunders nicht, die Einwirkung zu vermitteln. Allerdings kann der Geist die gegebenen Ideen nicht produciren und Malebranche ist hier im vollen Rechte, so wie er auch Recht hat, wenn er behauptet, [illegible] die Dinge allein die Ideen nicht in uns zeugen können. Aber beid[illegible] [illegible]usammen, der äussere der Einwirkung des Dinges und de[illegible] [illegible]ntwicklungsfähigkeit der Idee, veran-

lassen das Entstehen der Ideen von den Dingen in uns. Mit der Behauptung: Wir schauen alle Dinge in Gott, gelangt Malebranche zu einer mystischen Theorie, welche nur mit unerwiesenen Voraussetzungen von ihm angenommen wird, während Spinoza folgerichtiger und nach mathematischer Methode seine Vermittlung der von Cartesius als absolut angenommenen Gegensätze zu bewerkstelligen versuchte.

Vom objectiven Standpunkte des Weltbewusstseins entwickelte Leibniz dem Realismus des Spinoza entgegen den Idealismus und stellte dem Spinozistischen Monismus den Individualismus gegenüber.

§. 23. Leibniz.

Gottfried Wilhelm v. Leibniz (geb. 1646, gest. 1716) geht in seinen philosophischen Schriften[1] ebenfalls von der Bestimmung des Begriffes der Substanz aus und entwickelt, auf seine Anschauung von ihr fortbauend, seine weitere Lehre. Seine Lehre ist fragmentarisch in Gelegenheitsschriften dargestellt und wird am füglichsten 1) in die Lehre von den Monaden, 2) von der Materie, 3) von der vorausbestimmten Harmonie abgetheilt. Leibniz geht von dem Begriffe der Substanz aus und schlägt einen Spinoza entgegengesetzten Weg in ihrer Bestimmung ein. Das Wesen der Substanz besteht in der Thätigkeit (activité), in der Kraft (force). Das Wesen der Substanz besteht in Selbstthätigkeit. Indem diese jede andere nicht zu ihr gehörige Thätigkeit ausschliesst, ist sie eine individuelle Selbstthätigkeit. Die Selbstthätigkeit ist einem elastischen Körper zu vergleichen, welcher sich ausdehnen will und wirklich ausdehnt, wenn der ihm entgegenwirkende Druck nachlässt. Die Substanz ist ein für sich Seiendes, eine Einheit (monas, monade, unité). Diese ist der letzte Grund alles dessen, was wir existirend nennen (forme primitive, entéléchie). Das von der Monade Ausgeschlossene sind die andern Monaden. Es ist eine unendliche Vielheit von Monaden. Allem Zusammengesetzten liegt ein Einfaches zu Grunde. So kamen die Atomisten auf die Atome. Allein der Atomismus ist unhaltbar; denn die Atome sind ihm einfache, nicht mehr zu theilende Körper. Jeder Körper ist aber räumlich, ausgedehnt, und alles Ausgedehnte hat immer noch Theile. Reichen die Sinne und In-

[1] Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibniz publiées par Mr. Rud. Eric Raspe, avec une préface de Mr. Kästner, Amsterd. et Leipz. 1765. 4. Leibnitii opera omnia nunc primum collecta etc. studio Ludovici Dutens, Genev. 1768. 6 vol. 4. Leibnitii opera philosophica ed. Joan. Eduard. Erdmann, Berolini sumtibus Eichleri, 1840. 2 Bde 4. Neue Ausgaben von G. H. Pertz und Onno Klopp. Besonders sind zu erwähnen die nouveaux essais sur l'entendement humain (1704 verf.); la Monadologie (1714); principes de la nature et de la grace (1714) u. s. w.

strumente nicht mehr zur Theilung hin, so kann man die so genannten Atome immer noch in Gedanken theilen. Die Atome sind physische Punkte und nicht mit den mathematischen und metaphysichen zu verwechseln. Die physischen Punkte sind ausgedehnt und darum immer noch theilbar, kein wahrhaft Einfaches. Die mathematischen Punkte sind bloss gedacht und können darum nicht der Realgrund des wirklich Existirenden sein. Es bleiben also als wahrhaft Einfaches nur die metaphysischen Punkte, die Monaden, die wahren Atome der Natur, übrig d. h. geistige Einheiten, einheitliche thätige Kraft äussernde Substanzen. Sie sind immateriell, also ohne Theile, ohne Figur, ohne Ausdehnung. Nach dem Princip vom nicht zu Unterscheidenden ist kein Ding ganz dasselbe, wie das andere, kein Blatt am Baume dem andern gleich, wie schon die Stoiker sagten. So muss jede thätige, einheitliche Kraftsubstanz von der andern verschieden sein und jedem Zusammengesetzten zuletzt eine solche individuelle thätige Kraftsubstanz zu Grunde liegen. Es giebt unendlich viele Monaden. Jeder Zusammensetzung liegen Monaden zu Grunde. Das Zusammengesetzte ist ein Aggregat von Monaden. Das Wesen der thätigen Kraft in der Monade ist die Vorstellung. Die thätige Kraft ist Vorstellungskraft. Da dies das Wesen jeder Monade ist, so sind die Monaden ihrem Wesen nach alle gleich; nur in der Art und Weise der Entwickelung dieser Vorstellungskraft verschieden. Daher herrscht eine Abstufung in ihrer Vorstellungsthätigkeit. Die Vorstellungen schlafen in den Monaden der Steine und Pflanzen. In jenen äussern sie sich als Bewegung, in diesen als Bildungstrieb des Wachsthums, der Ernährung und Fortpflanzung. Die Monaden der Thiere sind träumende. Ihre Vorstellungen (perceptions) sind nicht klar und deutlich; der Traum ist ja der Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen. Die Menschenmonaden (denkende Geister) sind wache Monaden, sie haben die Vorstellungen in klarem und deutlichem Bewusstsein (apperceptions). Die Aeusserungen der Vorstellungskraft sind die Ideen oder Vorstellungen. Die Monade oder Seele bringt sie aus sich hervor, entwickelt die ursprünglich in ihr liegenden sämmtlichen Vorstellungen von den Dingen aus sich selbst. So sind alle Ideen unserer Seele angeboren. Wie der Bildhauer die Bildsäule nach den im Marmor präformirten Adern schafft, so bildet die Künstlerin Seele die Ideen aus ihrem eigenen innersten Wesen. Dass in der Pflanzen- und Steinmonas keine Ideen zum Bewusstsein kommen, ist allein aus der schnellen, die Ideen verdrängenden Bewegung zu erklären, einem Schwindel (étourdissement) zu vergleichen. So können wir bei schneller Bewegung auch die Farben nicht deutlich unterscheiden. Da die Monade die Vorstellungen nicht alle auf einmal, sondern nach einander hat, sie allmälig entwickelt, muss ausser der

Grundkraft des Vorstellens noch eine zweite Grundkraft in der Monade liegen. Diese ist der appetitus (das Begehren) oder das Streben, die Vorstellungen zu wechseln, von einer zur andern überzugehen. Wie die Vorstellungskraft sich stufenweise in den Monaden entwickelt, so auch das Begehren. Es ist in dem Steine Bewegung, in der Pflanze Trieb, im Thiere Begehren, im Menschen Wille. Da die Vorstellungen die Bilder der Dinge, und der Inbegriff der Dinge die Welt ist, die Monade aber nicht die Dinge, sondern nur die Ideen in sich hat und in sich durch vorstellende Thätigkeit zum Bewusstsein bringt, so hat jede Monade die Welt in sich dem Keime nach und bringt sie aus sich selbst und in sich zu mehr oder minder klarem und deutlichem Bewusstsein. Die Monade ist ein lebendiger Spiegel der Welt (miroir vivant de l'univers). Die Welt ist an sich eine und dieselbe. Die Monaden sind unendlich viele, alle stellen eine und dieselbe Welt vor, aber in unendlich verschiedenen Entwickelungsstufen. Es kommt dabei auf die Stellung an, welche die Monade im grossen Ganzen der Welt einnimmt. So ist eine gewisse Stadt dieselbe und doch erscheint sie den Beschauern nach den verschiedenen Standpunkten, welche sie einnehmen, immer wieder als eine andere. Unendlich viele Monaden haben unendlich verschiedene Standpunkte im All, daher auch verschiedene Vorstellungsweisen einer und derselben Welt. Mehrere Monaden gruppiren sich und die sich zu einem Ganzen verbindenden Monaden bilden eine Zusammensetzung, welche wir ein Ding nennen. Wenn wir die Welt mit unserm sinnlichen Erkenntnissvermögen betrachten, dann erscheint uns die Welt als ein Inbegriff von zusammengesetzten Substanzen und diese halten wir für das Wesen. Wir kennen dann nur körperliche oder materielle Dinge. Wenn wir sie mit der denkenden Vernunft betrachten, so erscheint uns das Körperliche nur als die wohl begründete Erscheinung (phaenomenon bene fundatum), welcher als Wesen die einfachen geistigen Substanzen oder Monaden als thätige individuelle Kräfte zu Grunde liegen. In dem Farbenspiel des Regenbogens sind die Wasserbläschen der Wolken das Wesenhafte, in welchen sich das Licht der Sonne bricht. Die einzelnen Monaden, aus welchen die Vielheit des Ganzen eines erscheinenden Dinges besteht, sind die Nebenmonaden, das die Einheit dieses Ganzen durch die Herrschaft über die Nebenmonaden Bildende ist die Hauptmonade, im Menschen die denkende, selbstbewusste Seele. Das Ureinfache, welches der Welt als zusammengesetztem Ganzen als Hauptmonade zu Grunde liegt und aus welchem alle andern Monaden, wie Blitze aus dem Feuermeer, hervorgehen, (fulgurations, fulgurationes) ist die Urmonade (monas originaria, primaria), Gott. Jede Monade ist, da sie sich von Innen heraus entwickelt, einem gespannten Bogen zu vergleichen,

der den Pfeil abschiesst, wenn die Spannung nachlässt, einem elastischen Körper, der sich ausdehnt, wenn die Hemmung aufhört. Die individuelle Seele oder Monade hat nun eine solche Hemmung, eine Schranke, welche ihre Entwickelung bedingt. Je nachdem die Schranke weiter oder enger ist, steht die Bildungs- oder Entwickelungsstufe der Monade höher oder niederer. Denn sie hat im ersten Falle mehr, im zweiten Falle weniger Beschränkung zu überwinden, um die in ihr liegende Welt der Vorstellungen zum Bewusstsein zu bringen. Diese Schranke ist das leidende Verhalten der Monade (passivité). Jede Monade ist darum eine mehr oder minder beschränkte, darum sich höher oder niederer entwickelnde Kraft. In der ursprünglichen Monade oder Gott ist diese Beschränkung der thätigen Kraft, dieses leidende Verhalten nicht vorhanden. Gott ist die reine, schrankenlose Thätigkeit (actus purus, activité pure). So ist die ganze Welt ihrem Wesen nach eine Welt von in Harmonie stehenden, in einem Spiegelbilde das Universum in unendlich verschiedenen Entwickelungsstufen des Schlafens, Träumens und Wachens darstellenden, von einer Urmonade (Gott) abgeleiteten Monaden.

L e h r e v o n d e r M a t e r i e. Leibniz unterscheidet die erste oder ursprüngliche Materie (materia prima); und die zweite oder abgeleitete (materia secunda). Die erste oder ursprüngliche ist die unorganische, die zweite die eigentlich organische Materie. Jede Monade ist eine individuelle und auf einer bestimmten Entwickelungsstufe durch die Schranke, welche mit ihr ursprünglich verbunden ist, die sie von andern Monaden nach Maassgabe der Entwickelung unterscheidet. Diese Schranke ist das leidende Verhalten der Seele und die ursprüngliche Materie. Sie ist die ursprüngliche, da sie die ursprünglich mit der Seele verbundene, zu ihrem individuellen Wesen mit gehörige Beschränkung ist. Viele Monaden zusammen bilden jenes Aggregat des Körpers, welches man auch die lebendige oder organische, die von der ersten Materie abgeleitete Materie nennt. Das Wesen der Zusammensetzung sind die Monaden, diese geben der äussern Erscheinung das Leben, beseelen sie. Die Monaden erscheinen hier in der Gruppirung, als die eigentlichen lebendigen Kräfte, sie sind, was die Fische dem Teiche, welchen sie beleben, was die Pflanzen dem Garten, in dem sie Wachsthum offenbaren. Zur Vorstellung des Räumlichen und Ausgedehnten der Materie kommen wir durch eine verworrene Vorstellung. Eine solche ist die unseres bloss sinnlichen Erkenntnissvermögens. Sie sieht Alles nur ausgedehnt, körperlich, in Raum und Zeit. Die klare und deutliche, von der Vernunft geleitete Vorstellung erkennt als das Wesen des Lebens und der Zusammensetzung die Monade, das Einfache und führt alle materielle Erscheinung auf diese zurück.

L e h r e v o n d e r v o r a u s b e s t i m m t e n H a r m o n i e. Jede Monade

ist eine rein geistige, einfache, unkörperliche Substanz ohne Figur, ohne Ausdehnung, ohne Theile, darum ohne Kanäle, ohne Oeffnungen oder Fenster, durch welche sie auf die Aussenwelt einwirken oder diese auf sie zurückwirken könnte. Und doch scheint es, als wenn die Materie auf die Hauptmonade wirkte, wie bei der Vorstellung irgend eines äussern Gegenstandes, z. B. eines Baumes, die Hauptmonade auf die Materie, wie bei der Bewegung des Körpers. Es scheint ferner die Materie auf die Nebenmonade und diese auf die Materie zu wirken, wie bei der Berührung eines Körpers durch einzelne Glieder unseres Körpers, die Materie auf die Nebenmonaden, wie beim Stosse eines Körpers auf irgend ein einzelnes Glied unseres Körpers, die Hauptmonade auf die Nebenmonaden, wie bei der Bewegung des Körpers durch den Willen, die Nebenmonaden auf die Hauptmonade, wie bei dem von uns gedachten Schmerz eines einzelnen Organes, die Hauptmonaden auf einander, wie im Ideenaustausche durch die Sprache, die Nebenmonaden auf einander, wie bei einem durch den Körper ziehenden Krankheitsgefühl. Es scheint aber auch nur so, da Nichts in die Monade, welche die Welt ursprünglich in sich trägt, hinein, und Nichts aus ihr hinaus kann. Die Aussenwelt und die Monaden, Leib und Seele können also nicht auf einander wirken. Wie erklären wir das dennoch scheinbare Bewusstsein ihres wechselseitigen Einwirkens? Es können drei Theorieen zur Erklärung dieser scheinbaren Thatsache aufgestellt werden. Die gewöhnliche Ansicht ist die von einem Zusammenhange des Leibes und der Seele, so dass beide, im Menschen vereinigt, auch wirklich auf einander einwirken. Allein Leib und Seele sind verschiedene, entgegengesetzte Substanzen und können dadurch, dass sie mit einander zusammengesetzt gedacht werden, nicht auf einander wirken. Zwei verschieden eingerichtete Uhren werden durch ein äusseres Band, das sie verknüpft, nicht zum gleichen Gange gebracht. Die zweite Ansicht ist die Theorie des Cartesius, nach welcher Gott als dritte Substanz die Einwirkungen des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib überträgt (assistentia dei). Hier ist Gott der Uhrmacher, welcher zwei verschieden gehende Uhren immer nach einander richtet, damit sie die gleiche Zeit zeigen. Das hiesse, anstatt den Gegenstand zu erklären, eine neue Unbegreiflichkeit hinstellen. Nach der dritten Theorie wirken sie nicht auf einander, weil sie nicht auf einander wirken können. Dies hindert aber nicht, dass die Vorstellung dem Dinge, die innere Welt der Gedanken der äussern Welt der Gegenstände entspreche. Es ist ein Gesetz einer nothwendigen vorausbestimmten Harmonie (harmonie préétablie, harmonia praestabilita), nach welchem die Dinge und Vorstellungen, die innere und äussere Welt, die Haupt- und Nebenmonaden, die Materie und Monaden einander entsprechen. In dem Augenblicke, in welchem ein Ding

von Aussen vorhanden ist und auf uns wirkt, kommt auch unter den vielen uns angebornen Ideen die dem Gegenstande entsprechende durch die Thätigkeit unserer Hauptmonade zum Bewusstsein. In demselben Augenblicke, in welchem unsere Hauptmonade durch den Willen eine Bewegung des Körpers und dadurch eine Einwirkung auf die Nebenmonaden meiner Füsse zu Stande bringen will, ist auch eine in den Nebenmonaden vorhandene Kraft thätig, welche die Füsse in Bewegung setzt. Die materielle und ideelle Welt stehen, ohne dass sie auf einander einwirken, in einer vorausbestimmten Harmonie. Die zwei Uhren sind vom Uhrmacher so geschickt eingerichtet, dass ihre Zeiger stets die gleiche Zeit zeigen, ungeachtet sie nicht auf einander wirken und auch nicht auf einander wirken können. Noch wollte Leibniz in einer theologisch-philosophischen Schrift Gott wegen des in der Welt vorhandenen Uebels rechtfertigen[1] und erklärt unter allen möglichen Welten diese für die beste (Optimismus).

Leibniz steht in der Weltanschauung Spinoza, in der Erkenntnisstheorie Locke entgegen. Spinoza findet das Wesen der Substanz im Sein, Leibniz in der Thätigkeit, Spinoza macht das Allgemeine zum Wesenhaften, Leibniz das Individuelle, Spinoza kennt nur eine Einheit der Substanz, Leibniz eine unendliche Vielheit, Spinoza legt als Realist den Accent auf den Körper, die Seele ist ihm nur die Idee des Körpers, bei Leibniz, dem Idealisten, ist das Denken, das Vorstellen in verschiedenen Gradationen das Wesen der Monade und diese rein geistig das Wesen der Welt, Spinoza macht die Natur, Leibniz den Geist zu Gott, in Spinoza sind die einzelnen Dinge nur Modificationen einer Substanz, in Leibniz Gruppirungen unendlich vieler einzelner Substanzen, in Spinoza ist das Denken nur ein vom menschlichen Verstande auf Gott übertragenes Attribut, in Leibniz ist das klare und deutliche Denken das innerste Wesen der Urmonade, nach Spinoza ist es eine Täuschung der Sinne, wenn wir unendlich viele Substanzen annehmen, die Vernunft führt nothwendig zu einer Substanz, Leibniz findet die Täuschung unserer Sinne im Festhalten einer einzigen Substanz der Natur, deren materielle Erscheinung er mit dem Schimmer der Regenbogenfarben vergleicht, das Räumliche existirt ihm nur durch eine verworrene Vorstellung, während die klare und deutliche Vernunfterkenntniss als Wesen der Natur unendlich viele geistige oder thätige Kraft äussernde Substanzen annimmt.

Was die Erkenntnisstheorie betrifft, sind sich Locke und Leibniz entgegengesetzt. Locke macht die Seele zu einem leeren Papier,

---

[1] Essais de theodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterd. 1710. 8.

auf welchem ursprünglich nichts geschrieben steht, zu einem dunkeln Raum, in welchem ursprünglich kein Lichtstrahl ist. Alle Erkenntniss stammt aus der Erfahrung, durch Einwirken von Aussen. Es giebt keine angebornen Ideen. Leibniz lehrt von allem diesem das Gegentheil. Wenn auch nicht realiter, doch potentialiter oder virtualiter, d. h. der Entwickelungsfähigkeit nach liegen alle Ideen ursprünglich in der Vorstellungskraft der Seele, die Seele entwickelt sich durch ihre eigene innere Thätigkeit die Welt. Nichts kommt von der äussern Erfahrung, nichts durch eine Einwirkung von Aussen. Die Seele trägt die Ideen ursprünglich in sich. Sie sind ihr angeboren.

Genügt diese Theorie mehr, als die Spinoza's oder Locke's? Wir bezweifeln es und finden eben so unhaltbare Einseitigkeiten in ihr, nur von einer andern Seite. Während wir dort den Irrthümern des einseitigen Realismus begegnen, treffen wir hier die Mängel des einseitigen Idealismus an.

Man kann das Wesen der Substanz nicht allein in thätige Kraft setzen. Wir müssen im Gegentheil das Sein voraussetzen, ehe wir von einer thätigen Kraft sprechen. Wir haben mit der thätigen Kraft nur ein Attribut der Substanz, aber nicht die ganze Snbstanz. Es ist nicht nothwendig, dass diese thätige Kraft ein Wesen für sich sei. Sie kann auch eben so gut das Attribut einer einzigen, der in sich und durch sich seienden Substanz, der Natur sein. Dann sind die verschiedenen thätigen Kräfte, welche Leibniz zu Substanzen machen will, nichts als Thätigkeitsäusserungen einer und derselben Kraft der Natur. Aber, sagt man, dem Zusammengesetzten liegt ein Einfaches zu Grunde. Dies Einfache kann kein physischer, kein mathematischer Punkt, es muss ein metaphysischer Punkt sein, also eine rein geistige Substanz ohne Ausdehnung, ohne Figur, ohne Theile (Monade). So oft wir ein Zusammengesetztes wahrnehmen, muss das Wesen desselben ein Einfaches sein. Da man nun alles Materielle oder Räumliche mindestens in Gedanken theilen kann, so muss auch der kleinste Theil des Körpers noch auf Einfaches, also auf Monaden führen. So kommt Leibniz zu dem Satze: „Das Zusammengesetzte ist nur ein Aggregat von einfachen Substanzen oder Monaden.“[1] Demnach bestände die ganze Natur nur aus Monaden. Das Zusammengesetzte ist aber körperlich, ausgedehnt, hat Theile, Figur. Wir kommen also zu dem logischen Widerspruche: Die Summe des Unausgedehnten ist ausgedehnt, die Summe des Unkörperlichen körper-

[1] Principia philosophiae oder Monadologie Nr. 2. Et il faut, qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas ou aggregatum des simples.

lich, die Summe des Untheilbaren theilbar, die Summe des Figurlosen mit Figur behaftet. Es ist aber unmöglich, weil es undenkbar ist, dass kein einziger Theil, kein einziges Wesen eine Eigenschaft hat und dass doch die Summe aller dieser Theile und Wesen, welchen die Eigenschaft durchaus fehlt, dieselbe an jenen nicht vorhandene Eigenschaft haben soll. Dies ist gerade so, als wenn man sagen wollte: Die Summe alles Nichtseins ist das Sein. Wir erhalten also, wenn wir alles Zusammengesetzte mit Leibniz als eine Summe des Einfachen ansehen, keine Zusammensetzung, keine Ausdehnung, keine Gestalt, keine Theile. Denn das Einfache, Unausgedehnte, Figur- und Theillose bleibt eben immer einfach, unausgedehnt, figur- und theillos. Es ist ferner nicht begründet, als das Wesen der thätigen Kraft die Vorstellungskraft anzunehmen. Zeigen die Steine, alle unorganischen Körper, und selbst viele organische, wie die Pflanzen, nur Empfindung, geschweige denn Vorstellung? Leibniz findet dies begründet und macht daher ihre Monaden zu schlafenden. Die Vorstellungen verdrängen sich durch die schnelle Bewegung, wie man im Schwindel nichts deutlich unterscheidet. Schlaf ist aber nur da, wo ein Erwachen folgt. Die sogenannten schlafenden Vorstellungen der unorganischen Körper und Pflanzen erwachen nie. Etwas, das nie erwacht, schläft nicht, sondern ist todt, ist gar nicht vorhanden. Kann man doch die Bewegung der Körper und den Bildungstrieb der Pflanze nicht mit der Vorstellung vergleichen. Die Vorstellungen sollen alle schon ursprünglich in der Monade liegen, nicht durch eine Einwirkung von Aussen entstehen, sondern durch die Thätigkeit der Seele selbst von Innen heraus entwickelt werden. Nun aber ist es eine Thatsache des Bewusstseins, dass uns gewisse Vorstellungen durch ein Einwirken von Aussen aufgenöthigt werden, dass, wenn ein Gegenstand auf uns wirkt, eine bestimmte Vorstellung, wenn ein anderer einwirkt, eine andere ihm entsprechende Vorstellung in uns entsteht. Wir haben die Vorstellung erst, wenn die Gegenstände auf uns gewirkt haben, und können sie dann wieder, ohne dass sie auf uns wirken, hervorrufen. Wir unterscheiden deutlich die durch Einwirken von Aussen stammenden, also die Realität eines äussern Factors voraussetzenden Vorstellungen von denen, die von uns selbst hervorgerufen oder durch Combinationen neu zusammengesetzt werden. Dieser Unterschied könnte gar nicht vorhanden sein, wenn alle Vorstellungen sammt und sonders nur in unserm Innern lägen und von uns allein gebildet würden. Leibniz sieht in der Entstehung der Vorstellungen diejenige Seite ganz richtig, welche Locke übersehen hat, den innern Factor, die in der Seele liegende Entwickelungsfähigkeit der Ideen. Aber die Entwickelungsfähigkeit ist ein blosses sich entwickeln Können, eine Möglichkeit, wie ja auch Leibniz von den Vorstellungen der Welt sagt, sie seien potentialiter,

virtualiter in der Monade. Das Können ist aber noch kein Sein, die Möglichkeit noch keine Wirklichkeit. Es muss noch ein anderer Factor, die Einwirkung von Aussen, dazu kommen, damit das Können ein Sein, die Möglichkeit eine Wirklichkeit werde. Dies ist der äussere Factor, auf welchen Locke hingewiesen und den Leibniz übersehen hat. Wenn das Zusammengesetzte der Welt getheilt wird, und auch die Atome als letzte Bestandtheile nicht genügen, weil sie als Körper immer noch getheilt werden können, so kommt Leibniz zu der Monade und stellt von dieser die Definition auf: „Die Monade ist nur eine einfache Substanz“ und fügt bei: „Wo keine Theile sind, ist auch weder Ausdehnung, noch Figur, noch Theilbarkeit möglich. Und diese Monaden sind die wahrhaftigen Atome der Natur und mit einem Worte die Elemente der Dinge.“[1] Es ist nicht einzusehen, wie Leibniz zu einer Vielheit solcher Substanzen kommt, da in dieser Bestimmung nichts liegt, wodurch man eine Monade von der andern unterscheiden könnte. Es giebt keinen Unterschied im Unausgedehnten, Theil- und Figurlosen, im Einfachen. Von diesem Standpunkte aus könnte Leibniz nur ein Einfaches annehmen, das allem Zusammengesetzten der Welt zu Grunde liegt. Da er aber das principium de non discernendo auf die Dinge und eben so auf die einfache Substanz oder Monade, die den verschiedenen Erscheinungen zu Grunde liegt, anwendet, so muss er in etwas Anderm, als im eigentlichen Wesen, den eigentlichen Unterschied der Monaden nachweisen. Dies thut er in der Annahme einer unendlichen Verschiedenheit in der Vorstellungsentwickelung oder Thätigkeitsäusserung der Monaden.

Die Entwickelung ist durch die Schranke, das leidende Verhalten (passivité), die ursprüngliche Materie, welche mit der Monade verbunden ist, bedingt. Wenn aber dieses zur Monade gehört, so ist sie keine reine, sondern eine beschränkte Thätigkeit, eine Thätigkeit, die mit etwas verbunden ist, was nicht zu ihrem Wesen gehört und von dem eigentlichen Wesen, der Vorstellungsthätigkeit, zu unterscheiden ist. Denn dieses Etwas, die Passivität der Monade, ist ja der Grund, warum die Vorstellung sich nicht als das klarste und deutlichste Denken darstellt, wie dieses bei der reinen Thätigkeit der Urmonade (Gott) der Fall ist. Die eigentliche Monade ist also Gott, und die andern Monaden sind von ihm durch die Schranke verschieden. Könnte man nicht auch hier zu derselben, zuletzt die Individualität aufhebenden, pantheistisch-monistischen Ansicht auf idealem Wege kommen, zu welcher

---

[1] Monadologie, Nr. 1: La Monade n'est, qu'une substance simple. Nr. 3: Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature ou en un mot les éléments des choses.

Spinoza auf realem Wege kam? Ein geistiger Gott das Wesen der Welt, sich innerhalb verschiedener Schranken vorübergehend als Einzelwesen offenbarend? Wenn aber Leibniz mit der Individualität der Monade Ernst macht, so lässt sich nicht einsehen, wie er zu einem Gotte gelangt. Es spielt dieser eine durchaus überflüssige Rolle. Es sind unendlich viele, für sich seiende Monaden oder thätige Kräfte, welche in ihrer Entwickelung das Wesen der Welt bilden. Es ist eine unendliche Vielheit da; aber sie ist geistig atomistisch auseinander gerissen und es fehlt die Einheit, die alles zusammenhält. Soll dies durch das Gesetz der vorausbestimmten Harmonie geschehen? Man kommt zu ihr durch die consequente Folgerung eines unerwiesenen Satzes. Dieser Satz lautet: Nichts kann auf die Seele wirken und sie auf nichts zurückwirken, und dieser Satz ist wieder die Folge eines andern Satzes: Die Seele hat keine Kanäle, durch welche etwas von Aussen auf sie wirken und wodurch sie von Innen auf Etwas zurückwirken kann. Die Schuld an diesen falschen Sätzen trägt der Satz des modernen psychologischen Dualismus. Aeusseres und Inneres mus im absoluten Gegensatze stehen. Daher wird auch die durch Bewusstsein und Erfahrung bestätigte gegenseitige wirkliche Einwirkung der Seele und des Leibes nicht auf die einfachste und natürlichste Annahme eines wirklichen Zusammenhanges beider als relativer Gegensätze zurückgeführt und jene künstliche Theorie von einer Harmonie getrennter und in der That nicht auf einander einwirkender Substanzen ersonnen, welche zudem alle Grundbedingung der Tugend, die Freiheit, völlig aufhebt Es ist kaum zu begreifen, wie Leibniz zur Materie kommen kann. Ist die Monade ohne Ausdehnung, so kann auch die zu ihr gehörige Schranke oder passivité keine Materie sein, ungeachtet sie nach Leibniz die erste Materie sein soll. Ist nun das Zusammengesetzte nichts als eine Summe von Monaden, und sind diese ferner, wie beides von Leibniz behauptet wird, unausgedehnt, so kann auch die Zusammensetzung als die Summe der Monaden oder des Unausgedehnten keine Ausdehnung haben und consequent müsste Leibniz, da die ganze Welt ihm nur ein System von Monaden ist, das Vorhandensein der Materie läugnen. Sie wäre zuletzt eine freilich unerklärbare Vorstellung der Monade und weiter nichts. Leibniz will das Räumliche oder Materielle durch die verworrene sinnliche Erkenntniss erklären; allein damit gewinnt man keine Materie. Sie sinkt hier zum Schimmer, zum Schein herunter und das Wesen des Schimmers und Scheins sind die Monaden. Wenn wir mit der Vernunft denken, erhalten wir zuletzt als das Wesen die Monaden, und die Materie verschwindet uns unter den Händen. Und doch soll sie ein phaenomenon bene fundatum sein? Der Grund ist die Monade; aber das Phaenomen verliert seinen Grund,

wenn es für uns räumlich nur durch die verworrene Vorstellung erscheint. Die Theodicee ist mehr populäre Theologie, als Philosophie; sie geht von einer theologischen Auffassung des Gottesbegriffes aus.

Der Schritt von dem Satze: Die Materie ist ein Schimmer, ein Schein, in uns entstehend durch die verworrene sinnliche Erkenntniss, bis zu dem Satze: Die Materie hat überhaupt keine Realität, ist nur ein kleiner. Er wurde von Berkeley gethan, der, wie Malebranche die Vermittlung des Dualismus mystisch unternahm, während sie Spinoza mathematisch durchführte. Er ist der mystische Auffasser und Durchführer des Idealismus, zu welchem Leibniz nach wissenschaftlicher Methode gelangte.

§. 24. Berkeley.

George Berkeley (geb. 1684, gest. 1753), giebt in einer physikalischen Schrift[1] die Vorbereitung zu seinem System, das er in zwei philosophischen Hauptschriften[2] darstellt. Es wird in der ersten Schrift bewiesen, dass wir durch das Sehen nur Farbe, Licht und Schatten, nicht Entfernung, Grösse und Körperlichkeit empfinden, die Gesichtsvorstellungen etwas Innerliches, innere Wahrnehmungen sind. Diese Anschauungen sind Gedanken, welche später in seiner Philosophie auf die gesammte Erkenntniss angewendet werden. Er nimmt es als einen absolut gewissen Satz an, dass jedes existirende Ding ein Einzelwesen ist. Dieser Partikularismus spricht sich bei ihm nicht nur in der Anschauung der Dinge, sondern auch selbst im Bilden der Begriffe aus. Keine Idee ist ein abstracter allgemeiner Begriff. Alle sind Vorstellungen von Einzeldingen, individuell. Wir denken nie in allgemeinen, sondern nur in individuellen Vorstellungen. Locke kam durch die Sprache auf die verkehrte Ansicht von der Bildung allgemeiner Begriffe. Ein Einzelbegriff gilt aber im Worte statt vieler oder aller einer bestimmten Klasse. Man kann allerdings von gewissen besonderen Eigenschaften absehen; dabei ist und bleibt aber die Vorstellung immer eine individuelle. Ein Name kann für viele Ideen gebraucht werden, indem man von gewissen besonderen Eigenschaften derselben absieht. Unsere Ideen sind also individuell d. h. sie beziehen sich nicht auf ein Allgemeines, sondern auf ein Einzelwesen. Die Ideen sind die unmittelbaren Objecte unseres Verstandes. Die Ideen haben wir theils durch Empfindung, theils durch die Einbildungs-

---

[1] An essay towards a new theory of vision, 1709.

[2] A treatise concerning principles of human knowledge, 1710. Three dialogues between Hylas and Philonous in opposition to Sceptiks and atheists, 1713.

kraft. Die von unserer Einbildungskraft hervorgerufenen Ideen sind natürlich nur in unserm Innern und nicht ausser uns vorhanden. Diesen Satz hat noch Niemand bestritten. Allein auch die von unserer Empfindung kommenden Ideen oder die Ideen, welche Vorstellungen unserer Empfindung sind, sind nur in uns vorhanden und haben ausser dem Geiste keine Realität. Schon bei dem Sehen sind die Empfindungen von Hell, Dunkel, Farbe, bloss innere, in uns vorgehende. Das verhält sich aber auch bei allen andern Sinnen, selbst beim Tastsinn so. Immer sind ihre Empfindungen nur innere subjective Vorgänge und unsere Ideen Vorstellungen dieser Vorgänge. Wenn wir also den Dingen ein Sein zuschreiben, so ist dies nur die Realität des von uns in unserem Innern Wahrgenommenen, Empfundenen, Vorgestellten. Esse est pericipi. Wir können nur sagen, da wir Alles durch Empfindungen und Vorstellungen derselben erkennen: Die Vorstellungen sind, aber nicht: Die Dinge sind. Die Ideen von so genannten wirklichen Dingen unterscheiden sich von denen unserer Einbildungskraft nur dadurch, dass sie Vorstellungen unmittelbarer sinnlicher Empfindung und als solche viel lebendiger sind, als die Vorstellungeu der Einbildungskraft. Wir unterscheiden darum die sinnlichen Ideen von denen der blossen Einbildungskraft. Mehrere Ideen, welche sich immer gleichzeitig zusammen finden, werden von uns ein Ding genannt. Das Ding aber ist nichts anderes, als diese Vereinigung von Ideen in uns. Wir können nur sagen, dass wir Vorstellungen von körperlichen Dingen, von Materie, Farbe, Figur u. s. w. haben, aber nicht, dass die Materie, dass die Körper ausser uns wirklich existiren. Nur als Ideen existiren sie, nicht als Dinge. Vorstellungen setzen ein Vorstellendes voraus. Wir existiren und die Vorstellungen, die wir haben, in uns. Im Träumen haben wir eben so lebendige Vorstellungen, als im Wachen. Die Dinge können nicht die Ursache der Vorstellungen sein, da die Vorstellungen eine Thätigkeit, ein vorstellendes, geistiges Wesen voraussetzen, von dem sie stammen, oder, welches sie hat. Wir können darum keine materiellen Dinge als existirend annehmen, sondern nur vorstellende Geister und die Objecte ihrer Thätigkeit, die Vorstellungen. Locke nimmt primäre Qualitäten an, wie Ausdehnung, Bewegung, Solidität. Diese sind wirkliche Beschaffenheiten von Körpern; sie können vom Körper an sich nicht getrennt werden, kommen ihm an sich zu. Die secundären sind nur Empfindungen in uns und kommen dem Objecte an sich nicht zu. Berkeley bekämpft diesen Unterschied. Es giebt keine primären Qualitäten. Nur das ist vorhanden, was Locke secundäre nennt. Das heisst, Alles, was wir Aeusseres, Materielles nennen, ist innere Empfindung oder Wahrnehmung im Geiste. Die Ausdehnung kann nur als gross oder klein gedacht werden, ist also

relativ. Dies hängt aber allein von unseren Sinnesorganen ab, ist nur unsere Empfindung. Auch die Bewegung wird nur nach der Zeit gemessen, d. h. nach der Zahl der Vorstellungen, die wir in uns haben. Selbst die Solidität ist nur die Empfindung eines von uns empfundenen Widerstandes. Wie unterscheiden wir aber, wenn alles Aeussere nur Vorstellung im Geiste ist, das, was wir reales Ding nennen, von dem Producte unserer blossen Einbildungskraft? Wir haben Ideen, die wir selbst willkürlich mit unserer Einbildungskraft hervorbringen, andere, von denen wir das Bewusstsein haben, dass sie von uns nicht gemacht, dass sie uns gegeben sind. Da aber die Idee nur das Product einer Thätigkeit, einer vorstellenden Thätigkeit, eines vorstellenden Geistes sein kann, und die letzteren Ideen nicht von unserem Geiste producirt sind, so muss es ausser unserem Geiste noch einen anderen Geist geben, in welchem diese Ideen sind und von welchem sie mir mitgetheilt werden. Die Sinnesempfindungen sind aber unendlich stärker, lebendiger, deutlicher, geordneter, als die blossen Producte unserer Phantasie. Der Geist, der sie hat, und von dem sie uns gegeben werden, muss daher unendlich höher, als alle menschlichen Geister, stehen. Dieser Geist ist Gott. In wie fern die Ideen in Gott sind, sind sie Urbilder (Archetypen), in wie fern sie, als von ihm mitgetheilt, im Menschen sind, Abbilder (Ektypen). Es giebt also allerdings eine Welt ausser uns, sie hat ausser uns Realität, aber nicht als materielle, als ausgedehnte oder körperliche Welt, sondern nur als Welt der Ideen, als Ordnung, in welcher die Ideen zu einander stehen. Diese Welt der Ideen existirt ausser uns, aber immer wieder nur, weil sie ein System von Vorstellungen ist, in einem Geiste ausser uns, in Gott. Was wir Wahrnehmen der Dinge nennen, ist nur Wahrnehmen von Ideen oder Sinnesempfindungen in uns. Die Trennung des Dinges und der Vorstellung führt zu einem unsichern Skepticismus. Wir haben daher wirklich eine Natur und Naturgesetze. Die Natur ist die Welt der uns von Gott gegebenen Ideen, die Naturgesetze sind die Gesetze der uns gegebenen Vorstellungen, nach welchen sie aufeinander folgen.

Wie bei Leibniz, ist auch bei Berkeley nur das Individuelle wirklich. Ebenso ist bei beiden das Wesen der Substanz Thätigkeit, Vorstellen, bei beiden sind die Ideen in uns; nur mit dem Unterschiede, dass sie bei Leibniz aus der Monade, die sie hat, selbst zur Entwickelung kommen, während sie bei Berkeley durch Gott gegeben sind, dass bei Leibniz die Materie ein phaenomenon bene fundatum, bei Berkeley dagegegen eine blosse Vorstellung ist, die als Materie durchaus keine Realität hat, dass Leibnizens Idealismus mehr eine objective, Berkeley's mehr eine subjective Richtung zeigt.

Was Berkeley's erste nominalistische Behauptung betrifft, dass wir

nur in Einzelvorstellungen, nie in allgemeinen Begriffen denken, dass nur jene, nicht aber diese sind, so widerspricht er sich selbst, wenn er zugesteht, dass man bei der Einzelvorstellung von ihren besondern Merkmalen absehen könne. Dieses Absehen ist aber eben ein Abstrahiren, das zu allgemeinen Begriffen, deren mögliche Bildung von ihm bestritten wird, führen muss. Es führt das Absehen von den besondern Merkmalen der Einzelvorstellung nothwendig zu den Merkmalen, welche sie mit anderen Vorstellungen gemein hat. Kann ich die besondern Merkmale trennen, so kann ich sie auch verbinden. Die Definition des Begriffes selbst beweist, dass ich ihn bilden kann, indem sie mir sagt, was der Begriff ist, und dabei mir diejenigen Merkmale angiebt, welche den Einzelvorstellungen gemeinsam sind, d. h. diejenigen, die übrig bleiben, wenn man von den besondern Merkmalen, was nach Berkeley selbst möglich ist, abgesehen hat. Wenn Berkeley behauptet, bei dem Worte habe man nur eine Einzelvorstellung im Auge, welche für viele andere zur Bezeichnung gebraucht wird, so geschieht dies nur in so fern, als von den besondern Merkmalen abgesehen wird, also die mit anderen Einzelvorstellungen gemeinsamen festgehalten werden. Das Wort aber ist eben dieses Zeichen für das Allgemeine. Wenn auch das Allgemeine nur im Einzelnen und nicht ausserhalb desselben Realität hat, so kann man deshalb doch das Allgemeine im Gedanken als allgemeinen Begriff von dem Einzelnen ablösen. Allerdings wissen wir von den Dingen nur durch Vorstellungen. Daraus folgt aber nicht, dass nur die Vorstellungen und nicht die Dinge sind. Schon, indem ich von der Vorstellung eines Dinges, von der Vorstellung der Materie, Ausdehnung, Bewegung, Undurchdringlichkeit, Farbe, Hell, Dunkel, spreche, mache ich mindestens in Gedanken einen Unterschied zwischen der Vorstellung und dem Gegenstande der Vorstellung, dem Dinge. Setze ich an die Stelle der Vorstellung die Empfindung des Lichtes, der Farbe der Ausdehnung, so liegt auch hier in Gedanken ein Unterschied zwischen dem Gegenstande der Empfindung und der Empfindung selbst. Freilich kann ich mit diesem Unterschiede nicht darthun, dass dieser Gegenstand etwas Anderes, als ein Bild in mir, eine Erscheinung in meinem denkenden Geiste ist. Allein Berkeley unterscheidet selbst Ideen, welche uns von einem Andern gegeben, welche uns aufgenöthigt sind und solche unserer Einbildungskraft. Jene sind ihm geordneter, lebendiger, kräftiger. Er selbst findet, dass diese Unterscheidung dafür spricht, dass diese Ideen ausser uns Realität haben, nur soll diese Realität wieder nur die Idee als Urbild in Gottes Geist sein. Wenn aber jene Ideen ausserhalb unser Realität haben, so steht damit schon der Unterschied eines Innern und Aeussern, eines ausser uns Gesetzten fest. Ein

solcher Unterschied führt aber nothwendig zur Räumlichkeit, zur Materialität. In diesem Unterschiede der Ideen liegt die Gewissheit einer äussern Welt. Empfindungen sind Affectionen und setzen ein Afficirendes voraus und, da diese gegebenen Empfindungen nicht von uns stammen, sondern von einem Andern, so ist das Afficirende ausser uns. Ein Afficirendes ausser uns ist eben dadurch von uns getrennt und wird in das Verhältniss eines Nebeneinander, des Raumes gebracht. Es ist kein Grund vorhanden, die Vorstellung nicht als das Bild des Afficirenden zu betrachten. Der Grund, welcher bei Berkeley wirkt, ist die polemische Stellung gegen den Materialismus, in welcher er gegenüber dem Satze: Nichts ist, als Materie, den Satz darthun will: Nichts ist als Geist. Der eine Satz ist aber so einseitig und unhaltbar, als der andere. Diese Einseitigkeit hat ihren Grund in dem Versuche, die dualistische Weltanschauung von Seele und Leib als absolute Gegensätze, die als solche nicht auf einander wirken können, zu überwinden. Darum macht Spinoza Leib und Seele zu Modificationen derselben Substanz nach verschiedenen Attributen, darum kennt der Materialist nur eine Substanz, die Materie, der Spiritualist nur eine Substanz, den Geist. Die ganze dualistische Weltansicht stützt sich auf den falschen Satz des absoluten Gegensatzes von Körper und Geist, während der Gegensatz nur relativ ist. Für das Letztere spricht die Vereinigung beider zu einem Wesen, das Bewusstsein ihrer wirklichen Einwirkung und ihr Parallelismus. Berkeley's subjectiver Idealismus wird inconsequent durch die Annahme Gottes. Wenn nicht die Dinge, sondern nur die Vorstellungen sind, diese aber nicht ohne den vorstellenden Geist sein werden, wenn das Gewisseste, keines Beweises Bedürftige, das Princip von Allem, das Vorstellende ist, so kann ich auch über die allein wirklichen Ideen nicht hinaus. Auch Gott ist, wie alle andern Ideen, eine Vorstellung der höchsten Vollkommenheit in meinem Geiste, und es ist die Realität desselben nicht zn erweisen. Berkeley wäre als subjectiver Idealist consequent geblieben, wenn er nichts angenommen hätte, als das Ich und die Vorstellungen im Ich.

§. 25. Hume.

Die bisherige Entwickelung der Philosophie war, sowohl vom Selbst- als Weltbewusstsein betrachtet, von einseitigen Gegensätzen ausgegangen und hatte zu einseitigen Resultaten geführt. Nach dem Intellectualismus oder Spiritualismus ist ursprünglich nichts gewiss, als das Ich und es sind diesem Vorstellungen angeboren, nach dem Sensualismus ist die Seele eine ursprünglich leere Tafel und Alles kommt vom Nichtich. Nach dem Idealismus ist die Seele eine einfache Substanz, rein geistig, ohne Ausdehnung, Theile, Figur, unsterblich; nach dem Materialismus

ist sie zusammengesetzt, ausgedehnt, theilbar, gestaltet, sterblich, weil mit der Materie identisch. Nach dem Idealismus existirt nichts, als der Geist mit seinen Vorstellungen, nach dem Materialismus nichts, als Materie, nach dem Monismus ist Alles dem Wesen nach nur eine Substanz und die Dinge ihre Modificationen, nach dem Individualismus sind unendlich viele Substanzen, welche die Welt ausmachen. Nach dem Realismus sind die Modificationen der Substanz Körper und die Seelen bloss deren Ideen, nach dem Idealismus sind die unendlich vielen Substanzen in verschiedenen Gradationen Vorstellungskraft besitzende Seelen. Nach dem Monismus ist Alles eine Einheit und die Vielheit nur eine Modification derselben, nach dem Individualismus ist die Vielheit das Wesenhafte. Nach dem Realismus ist diese Einheit die Substanz, das anfangs- und endlose Sein, die Natur, nach dem Idealismus ist diese Vielheit ein System von individuellen, thätigen Kräften. Es ist unmöglich, dass einander wechselseitig aufhebende Sätze zugleich wahr sein können. Die nothwendige Folge der Unvereinbarkeit dieser Gegensätze war der Zweifel an der Wahrheit, an der Gewissheit philosophischer Erkenntniss.

Der Vater der neueren Skepsis war der schottische Graf David Hume (geb. 1711, gest. 1776). Er ist in seiner Hauptschrift[1] hinsichtlich der Quellen unserer Erkenntniss Sensualist, hinsichtlich ihrer Resultate Skeptiker. Quelle unserer Erkenntniss ist, wie bei Locke, die sinnliche Erfahrung. Es giebt aber zwei Arten derselben, Eindrücke (impressions) und Ideen. Die Eindrücke sind stärker und lebendiger, die Ideen unterscheiden sich von ihnen durch ihre geringe Stärke und Lebendigkeit. Die Eindrücke sind unmittelbar gegebene Vorstellungen, die Ideen sind solche, die dadurch entstehen, dass man sich an den gehabten Eindruck erinnert oder denselben mit der Einbildungskraft anticipirt. Wo keine Eindrücke sind, kann man sich auch nicht an sie erinnern. Die Ideen setzen darum die Eindrücke voraus, sie sind die Copieen der Eindrücke, sie verhalten sich zu den Eindrücken, wie das Abbild zum Original. Die Eindrücke sind das Material all unseres Denkens. Das Denken ist entweder ein Nachbilden oder Combiniren des Eindrucks. Unsere Erkenntnisse sind entweder Verhältnisse von Ideen oder Thatsachen. Die Sätze der Mathematik, die intuitiv und demonstrativ gewiss werden, gehören zu den ersten. Man bedarf zu ihrer Erkenntniss keines Dinges. Diese wirklich gewissen, mathematischen Erkenntnisse beziehen sich nur auf Grösse (geometrisch) und Zahl (arithmetisch). Dagegen geben die Thatsachen, sowohl die der unmittelbaren Empfindung, als die durch Schlüsse aufgefundenen, keine solche Gewissheit. Die mathematischen Sätze sind da-

[1] An enquiry, concerning human understanding in Essays and treatises on several subjects vol. II. London 1748.

rum gewiss, weil sie zuletzt im Beweise auf identische Sätze zurückgeführt werden. Die unmittelbare Empfindung ist eine einzelne und subjective und kann keine objective Gewissheit geben. Wenn wir aber eine objective allgemeine Wahrheit aus den Thatsachen erkennen wollen, so können wir dieses nur durch den Causalitätsschluss. Aus der Vernunft erkennen wir das Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht, sondern nur aus der Erfahrung. Wir können nur so schliessen: Wir finden durch die Erfahrung, dass eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung oder eine bestimmte Wirkung eine bestimmte Ursache gehabt hat, also schliessen wir, dass eine ähnliche Ursache eine ähnliche Wirkung haben und eine ähnliche Wirkung eine ähnliche Ursache voraussetzen wird. Nun sind aber Ursache und Wirkung zwei verschiedene Eindrücke, die wir in der Zeit hintereinander haben. Wenn sie regelmässig und, so oft wir die Beobachtung machen, hintereinander folgen, so nennen wir in dieser Aufeinanderfolge den ersten Eindruck die Ursache, den zweiten die Wirkung. Zwischen diesen beiden Eindrücken ist aber kein gemei[illegible] schaftliches, beide verknüpfendes Band, kein terminus medius vorhande[illegible] welcher uns berechtigt, auch für die Zukunft von der ähnlichen Urs[illegible] auf die ähnliche Wirkung und von dieser auf die ähnliche Ursache [illegible] schliessen. Eine Erscheinung giebt uns dieses Recht noch nicht, sondern erst eine oft und regelmässig wiederholte Erfahrung. Wenn wir das Causalitätsverhältniss oft erfahren haben, so schliessen wir auf sein immerwährendes Stattfinden. Das heisst, wir werden durch die Erfahrung nach und nach gewöhnt, von einem Eindruck', der auf einen andern mehreremal gefolgt ist, auf ihre immer stattfindende Aufeinanderfolge zu schliessen. Also ist das Princip unseres Schliessens die Gewohnheit (custom, habit). Weil wir es gewohnt sind, dass zwei Eindrü[illegible] auf einander kommen, schliessen wir auf die Nothwendigkeit ihres [illegible] einanderkommens. Gewohnheitsschlüsse geben aber keine abs[illegible] wissheit, und darum müssen wir an der objectiven Wahrheit so[illegible] allgemein oder objectiv hingestellter Thatsachen zweifeln, die s[illegible] unvermittelte Gewohnheitsschlüsse gründen. W[illegible] Substanzbegriffe? Wir finden, dass mehrere Ein[illegible] in regelmässiger Vereinigung darstellen, un[illegible] immer so verbunden sein müssen, und, wei[illegible] regelmässigen Verbindung einen unbekannten Grund der Vereinigung anzunehmen gewohnt [illegible] diesen von uns Dinge genannten Eindrücken, [illegible] Grunde liegt. Mit Gewissheit können wir [illegible] sprechen und von der Vereinigung, die wir [illegible] nehmen, nicht aber von der Substanz. [illegible] schliessen wir eben auf eine besondere Sub[illegible]

verschieden, die Eindrücke vorstellt, die Seele. In der That ist unsere Seele nichts anderes, als der Inbegriff aller unserer schnell hinter einander gedachten Eindrücke. Wo keine Eindrücke mehr sind, ist auch keine Seele mehr. Daher kann auch von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode keine Rede sein. Sie ist nicht einmal während dieses Lebens eine Substanz. Da nun alle Substanzen nichts als regelmässig sich vereinigt darstellende Eindrücke sind, so fragt es sich: Haben die Dinge ausserhalb unser objective Realität? Wir nehmen die Dinge in einer gewissen Ordnung durch unsere Eindrücke wahr. Wenn wir sie nun nicht mehr wahrnehmen, indem wir die Augen schliessen und uns von ihnen abwenden, so zeigen sie sich später, wenn wir sie wieder beobachten, in derselben Ordnung. Wir geben ihnen darum eine continuirliche Existenz, d. h. wir behaupten, dass sie auch dann in dieser Ordnung sind, wenn wir unsere Augen schliessen oder uns von ihnen abwenden. Wir behaupten ferner, dass, weil sie auch dann von uns, als in derselben [illegible]rdnung existirend, angenommen werden, wenn sie keine Eindrücke auf [illegible] machen, dass sie eine von uns unabhängige Existenz haben, dass sie [illegible]bjectiv real für sich existiren. Mit den Sinnen nehmen wir die [illegible]nstände nur wahr, wenn wir wirklich einen Eindruck haben. Wenn wir nun behaupten, dass die Gegenstände auch dann fortdauern, wenn wir unsere Sinne von ihnen abwenden, so können wir die Continuität derselben nicht von den Sinnen herleiten. Aber auch keine von uns unabhängige Existenz der Dinge kann uns durch die Sinne gewiss werden. Wenn dies möglich wäre, so müssten wir durch die einzelne Wahrnehmun[illegible] [illegible]ie Idee einer doppelten Existenz erhalten, der Existenz in unserm Vorst[illegible]en und ausserhalb unseres Vorstellens. Ein solcher Uebergan[illegible] [illegible]n einer Existenz zur andern kann aber nur von unserer Vern[illegible] [illegible]der Einbildungskraft ausgehen. Die Vernunft kann kein Princip [illegible]e Continuirlichkeit und diesen von unseren Eindrücken unab[illegible] [illegible]usammenhang aufstellen. Es bleibt also allein die Einbil[illegible] [illegible]rig. Die Impressionen verschwinden und sind bloss innerlich. [illegible] Einbi[illegible]k[illegible]t stellt sich vor, dass die Eindrücke fortdauern, [illegible]ehr haben. Sie wird dazu durch gewisse Eigen[illegible] [illegible] den gehabten und sich zu verschiedenen [illegible]g wiederholenden Eindrücken zukommen. [illegible] die besondere Beständigkeit und der regel[illegible] [illegible] Die Einbildungskraft sucht den regelmässig [illegible]ehrenden Zusammenhang der Eindrücke so [illegible]hen und stellt ihn auch dann fortdauernd [illegible]ke nicht mehr hat. Wir glauben an die [illegible] unabhängige Existenz dessen, was wir als [illegible]ere Einbildungskraft geneigt ist, diesen Zu-

sammenhang auch ohne die gerade vorhandenen Eindrücke fortdauernd und darum von uns unabhängig vorzustellen, also aus Gewohnheit. Wir kommen also, was die Realität der äussern Welt und die objective Wahrheit der Dinge betrifft, nie zu einem Wissen und nie über einen subjectiven Glauben hinaus. Auch die Vernunfterkenntniss führt uns nicht zum Wissen einer objectiven Wahrheit. Wir wollen das Dasein Gottes durch den Causalitätsschluss beweisen, dessen Unhaltbarkeit schon bei den empirischen Objecten gezeigt wurde. Noch viel unsicherer ist aber ein solcher Schluss, wenn man von der Welt als Wirkung auf Gott als Ursache schliesst; denn in der empirischen Welt nehmen wir doch in regelmässiger Aufeinanderfolge bestimmte Eindrücke wahr und schliessen darum von einer ähnlichen Ursache auf eine ähnliche Wirkung, weil wir solche ähnliche Eindrücke schon erfahren haben, wie wenn wir vom Feuer auf die Wärme, vom Wasser auf das Ertrinken in demselben schliessen. Allein ganz anders verhält sich dieses bei dem Schlusse von der Welt als Wirkung auf Gott als Ursache, da wir hier keine Analogie aus der Erfahrung haben. Wer im Meeressande menschliche Fussstapfen sieht, schliesst von dieser Wirkung auf die Ursache der Menschenfüsse, welche sie veranlassten, weil er schon eine ähnliche Aufeinanderfolge der menschlichen Fussstapfen und Menschenfüsse wahrgenommen hat. Nicht so die Theologie, welche Gottes Fussstapfen in der Natur sieht und von diesen auf ihre Wirkung, Gott, den Schluss zieht. Sie hat die Ursache nicht in der Erfahrung kennen gelernt, und der an sich unsichere Causalitätsschluss verliert völlig seinen Halt. Unsere Erkenntniss ist nur subjectiv, und, will sie auf objective Wahrheit Anspruch machen, so tritt der subjective Glaube an die Stelle des Wissens.

Hume hat mit Berkeley den Subjectivismus gemein; nur ist er bei jenem sensualistisch oder realistisch, bei diesem rein idealistisch. Zuerst ist durch den Unterschied der Eindrücke und Ideen unser Erkennen nicht erschöpft. Denn der Eindruck ist zunächst Empfindung und diese ist noch lange keine wirkliche Anschauung oder Vorstellung, kein wirkliches Bild im Bewusstsein. Sodann sind die Ideen nicht die Erinnerungen an gehabte Eindrücke. Sonst wäre der Begriff von der Vorstellung gar nicht verschieden; ja wir würden nicht einmal das Wesen der Vorstellung haben, welches der Begriff ist. Der Verstand verhält sich gegenüber der Vorstellung frei thätig, er trennt die besonderen Vorstellungen von den gemeinsamen und verbindet die gemeinsamen. Er findet die Einheit in einer bestimmten Klasse von Vorstellungen. Eine solche, durch freies Vergleichen, Trennen und Verbinden gefundene Einheit, eine eine unendliche Reihe von Vorstellungen umfassende Vorstellung, kann aber unmöglich eine blosse Copie des Eindrucks sein. Der Ein-

druck ist ein einzelner, der Begriff etwas Allgemeines, der Eindruck entsteht durch eine Afficirung, ein uns Afficirendes, der Begriff durch uns selbst, beim Eindruck sind wir leidend, beim Begriff thätig. Das, woran wir uns erinnern, ist wieder ein Eindruck, also wieder das Bild des Eindruckes, eine wieder hervorgerufene Vorstellung oder Empfindung. Dies geschieht durch die Einbildungskraft, während der Verstand den Begriff bildet. Der Eindruck der Stärke und Lebendigkeit bezieht sich nicht, wie Hume will, auf die Eindrücke und Ideen, sondern auf diejenigen Vorstellungen, welche uns durch einen unmittelbaren Eindruck aufgenöthigt werden, und auf jene, welche ihnen bei der Abwesenheit des Objects durch die Einbildungskraft nachgebildet sind. Wenn Hume nur die mathematischen Sätze als Sätze unmittelbarer Gewissheit, als aprioristische Erkenntnisse, zulässt, so hat er den Kreis des unmittelbar Gewissen zu eng gezogen. Auch die logischen Principien geben eine unmittelbare Gewissheit. Es bezieht sich das Aprioristische nicht nur, wie Locke will, auf die Grösse und Zahl, sondern auch auf das Denken selbst. Das, dessen Gegentheil unmöglich ist, ist nothwendig. Nun ist aber das Gegentheil des Satzes der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten unmöglich. Es ist also eine allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit auch in diesen Denkgesetzen, in ihrer Anwendung auf die Dinge, ihre Theile, Thätigkeiten, Beschaffenheiten, Verhältnisse, die wir denken. Unsere empirischen, auf Thatsachen gegründeten Erkenntnisse sollen keine objective Wahrheit, keine absolute Gewissheit haben, weil sie sich auf die Gewohnheitsschlüsse der Causalität stützen. Allerdings hat Hume hier richtig die Grundlage unseres Erkennens als das Causalitätsverhältniss bezeichnet. Er behandelt aber das Causalitätsverhältniss zu einseitig, rein empirisch; es hat für ihn durchaus keine aprioristische, Nothwendigkeit mit sich führende Bedeutung. Eindrücke kommen regelmässig wiederholt in der Zeit hinter einander, und wir schliessen, weil sie immer hinter einander gekommen sind, dass sie auch immer hinter einander kommen werden. Jeder Eindruck ist aber verschieden, und es ist kein Bindemittel zwischen ihnen, als die Zeit. Allerdings, wenn diese Behauptung Hume's richtig wäre, wäre all unser Erkennen in Frage gestellt. Indem wir einen Eindruck im Zusammenhange mit einem andern erhalten, und uns später derselbe Zusammenhang regelmässig wiederkehrt, ist nicht etwa nur unser sinnliches Erkenntniss- oder Vorstellungsvermögen in Bewegung gesetzt, sondern es ist, mit demselben vereint, auch unsere Vernunft thätig. Wir schauen den Eindruck mit andern Eindrücken und zwar nicht nur im Nacheinander (Zeit), sondern auch im Nebeneinander (Raum). Allein es ist nicht nur die Zeit, welche die beiden Eindrücke, die wir schauen, mit einander verbindet, sondern es ist zugleich mit diesem Anschauen die

Vernunft thätig und diese stellt das Denkgesetz auf: Nichts ist logisch wirklich, d. h. nichts wird wirklich gedacht ohne Grund. Es entspricht dieses allgemein gültige und nothwendige Denkgesetz dem eben so allgemein gültigen und nothwendigen Naturgesetz: Nichts geschieht ohne Ursache. Es ist dies kein Gewohnheitsschluss, so dass, wie Hume meint, Ursache und Wirkung, einander ganz fremde Eindrücke sind, welche erst durch das Band der Zeit verknüpft werden, sondern vielmehr eine allgemein gültige Vernunftwahrheit. Der Zusammenhang ist nicht in der Zeit allein. In der Zeit kann Heterogenes, nicht Zusammengehöriges hinter einander folgen. Die Causalitätserkenntniss ist nicht allein eine empirische Induction, sondern eine aprioristische Deduction. Die Nothwendigkeit ist zwischen Ursache und Wirkung das Bindemittel. Diese Nothwendigkeit erhellt daraus, dass die Wirkung schon ursprünglich in der Ursache liegt, dass sie logisch aus ihr herausgenommen wird und physisch aus ihr hervorgeht, weil sie im Wesen, in einer wesentlichen Eigenschaft dessen liegt, welches wir die Ursache der Wirkung nennen. Wie der Vogel als Wirkung in der Ursache des befruchteten und bebrüteten Eies liegt, die Pflanze in der Ursache des Samens, so liegt schon in der Ursache die von ihr ausgehende Wirkung. Allerdings können wir uns mit unsern Causalitätsschlüssen täuschen, täuschen darüber, ob diese Ursache gerade diese Wirkung, und diese Wirkung gerade diese Ursache hat. Diese Täuschung kommt aber nicht daher, dass kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung existirt, nicht von unserer Vernunft, nicht von dem nothwendigen Denk- und Naturgesetz, sondern nur von einer irrthümlichen Anwendung desselben. Eindrücke sind Wirkungen, Wirkungen haben wir als Eindrücke durch die Erfahrung erkannt, also auf aposteriorischem Wege. Aber Wirkung ist ein Bewirktwerden, ein Afficirt- und Efficirtwerden, und ein solches ist absolut unmöglich ohne ein Bewirkendes, Afficirendes, Efficirendes, also ohne Ursache. Es ist also die Causalität ein von der Ausführung im Einzelnen zunächst ausgehender, aber durch ein apriorisches Denkgesetz bestätigter Grundsatz. Kant sagt in seiner Kritik der reinen Vernunft:[1] „Der Satz: Eine jede Veränderung hat eine Ursache, ist ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.“ Darum hat auch Kant selbst die Causalität als einen apriorischen Stammbegriff der Relation bezeichnet. Das Apriorische aber ist allgemein gültig und nothwendig. Hume sagt, gewisse Eindrücke kommen regelmässig, so oft wir sie wieder haben, in demselben Vereine, wir legen ihnen Substantialität, Continuität und eine von uns unabhängige

[1] Einleitung I, S. 2 (Siebente Ausgabe, 1828).

Existenz bei, indem unsere Einbildungskraft die Lücke ausfüllt, welche durch die zu Zeiten wieder abwesenden Eindrücke entstehen. Allein gewisse Eindrücke stellen sich nicht nur in uns vereinigt dar, sondern auch in allen andern, immer und zu jeder Zeit. Wir kommen also hinsichtlich ihrer Beschaffenheit durch Induction auf einen Satz, an dessen Gewissheit nicht zu zweifeln ist. Auch der Satz: Alle Menschen sind sterblich wird durch Induction gewonnen. Wir schliessen von vielen Menschen auf alle. Aber alle Menschen, die wir und andere beobachteten, waren zu jeder Zeit ohne Ausnahme sterblich. So wird dieser Inductionssatz ein Deductionssatz für alle kommenden Fälle, und wir schliessen mit Gewissheit, dass auch alle Menschen der Zukunft sterblich sind. Wir schliessen mit derselben Gewissheit auf die von allen Menschen zu jeder Zeit vereinigt gefundenen Eindrücke auf ihre Vereinigung auch in der Zeit der Nichtbeobachtung, auf ihren Fortbestand bei der Nichtbeobachtung und ihre von uns unabhängige Existenz. Wären unsere Vorstellungen nichts als Eindrücke, so könnten wir freilich nicht von einer Substanz der Seele sprechen. Nun aber ist wohl die Empfindung ein Eindruck, aber die Vorstellung ist die Erhebung des Eindrucks zum Bewusstsein, das Bild desselben. Dieses zum Bewusstseinbringen ist eine Thätigkeit unserer Seele, welche sich vollends in der Vergleichung der Vorstellungen äussert. Zur Vorstellung gehört nicht nur ein Afficirendes, sondern auch eine Thätigkeit. Die Vorstellungen innerhalb eines bestimmten Körpers setzen ein in demselben vorstellendes Wesen voraus. Nicht die Eindrücke bilden die Seele, sondern das, was der Eindrücke fähig ist und sie zum Bewusstsein bringt. Da aber in allem Wechsel der Vorstellungen immer das gleiche Bewusstsein ist, so kann wohl auf ein Wesen, das ihnen zu Grunde liegt, die Seele, geschlossen werden. Hume kommt über den Subjectivismus nicht hinaus. Dieser aber ist eine einseitige Ansicht, welche alle objective Wahrheit zweifelhaft macht. Eindrücke, auf welche alle Erkenntniss zurückgeführt werden soll, sind Affectionen und setzen ein Afficirendes voraus; dieses aber bin ich nicht, weil ich ja nur dann empfinde, wenn ich afficirt werde, mich nicht thätig verhalte. Es ist also ein Anderes, das mich afficirt, und dieses kann, da ich es nicht bin, nicht in mir, muss ausserhalb meiner sein, hierin liegt die Gewissheit der objectiven Welt. Ich unterscheide schon in der Empfindung durch das Denken das Afficirende und die Affection meiner selbst.

§. 26. Die schottischen Moralphilosophen.

Die subjective Richtung zeigt sich in England nicht nur bei Berkeley und Hume, sondern auch beinahe gleichzeitig bei den schot-



tischen Moralphilosophen, in Frankreich bei Rousseau und in Deutschland in der deutschen Aufklärungsperiode, welcher Wolffs Wirken vorausgeht.

Die schottischen Moralphilosophen sind Thomas Reid (geb. 1710, gest. 1796), James Beattie (geb. 1735, gest. 1803), James Oswald (um 1760) und Dugald Stewart (geb. 1753, gest. 1828).

Diejenigen Wahrheiten, welche gleichzeitige Philosophen entweder bezweifeln oder als objectiv zu demonstriren suchen, werden auf die Principien des gesunden Menschenverstandes (common sense) im denkenden Subjecte zurückgeführt. Diese Schule hat sich meist mit dem Studium der Psychologie und der hierauf gebauten Moral beschäftigt. Reid nimmt als das Erste in unserem Erkennen die Urtheile und nicht, wie Locke, die Ideen an. Wie wir zuerst in der Natur zusammengesetzte Körper erkennen und dann später durch Analyse ihre einfachen Bestandtheile finden, so erscheinen uns die Ideen erst als die Bestandtheile des Urtheils, wenn wir dieses vorerst gebildet und dann zergliedert haben. Mit der Empfindung ist die Gewissheit der gegenständlichen Gegenwart gegeben. Dieses ist für den gesunden Menschenverstand (common sense) hinreichend. Die ganze Philosophie stützt sich auf den gemeinen Menschenverstand. Hier entscheidet die Beurtheilung Aller und der allgemeine Sprachgebrauch. Reid zählt Principien für die factischen (zufälligen) und für die nothwendigen Wahrheiten der Erkenntniss auf, er unterscheidet zwölf Principien für die ersten, welche sich auf die Wirklichkeit eines Zustandes, auf mein Ich, auf die Wirklichkeit einer Sache, auf die Identität unserer Person, die Existenz der Welt u. s. w. beziehen, und hinsichtlich der nothwendigen Wahrheiten der Erkenntniss nach den Wissenschaften grammatische, logische, mathematische, ästhetische, moralische und metaphysische Principien.[1] Beattie war mehr rhetorisirender Aesthetiker und der schottische Geistliche Oswald ging so weit, die Sätze der Theologie aus den Principien des gesunden Menschenverstandes abzuleiten.[2] Stewart, der bedeutendste nach Reid, nimmt ebenfalls die Principien des gemeinen Menschenverstandes als die Principien aller Philosophie und jeder Wissenschaft an. Zu den Principien müssen noch die Daten kommen, wenn wir erkennen sollen. Sie sind daher, da man die Erkenntniss von ihnen allein nicht ableiten kann, eher Axiome oder allgemeine Regeln der Vernunft, als Principien, woraus man die

---

[1] Inquiry into the human mind on the principles of common sense. London, 1763. Essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1788. Essays on the active powers of man. Edinb. 1785.

[2] An appeal to common sense in behalf of religion, 2 Bände, Edinburg, 1766—1772.

Erkenntniss ableitet.[1] Seine Leistung ist eine nähere Analyse des theoretischen und praktischen Geistes. In der Hauptsache schliesst er sich an Reid an.

§. 27. Rousseau. Wolff. Die deutsche Aufklärungsperiode.

Jean Jaques Rousseau (geb. 1712, gest. 1778) hat als Princip das subjective Gefühl. Im Urzustande, im Stande der Natur, sieht er das Göttliche und Grosse. Dieses ist im Menschenleben durch die Cultur verdorben. Abgesehen von seinen politischen und ästhetischen Leistungen als Schriftsteller ist seine Philosophie mehr eine auf das Gefühl des Ideals gestützte Vernunftreligion, als eine eigentliche Wissenschaft. Sein Princip, welches Alles von der idealen subjectiven Gefühlsnatur des Menschen ableitet, heisst: Le sentiment est plus, que la raison. Aus dem Gefühl will er das Dasein Gottes, die Realität der Welt, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele als objective Wahrheiten darstellen.

Christian Frhr. v. Wolff (geb. 1679, gest. 1754), auf welchen sich die Anhänger der deutschen Aufklärungsperiode häufig berufen, und welchen man als äussern Veranlasser der Darstellung derselben gewöhnlich vorsetzt, hat um den Entwickelungsgang der Philosophie bedeutende Verdienste. Er hat die fragmentarischen Ideen Leibnizens in ein System gebracht, nach mathematischer Methode philosophirt und dadurch vieles vage, unbegründete Denken und mystische Phantasiren von dem Gebiete der Philosophie abgeschnitten, zuerst grössere deutsche philosophische Werke über die verschiedenen Theile der Philosophie gegeben, die philosophischen Gedanken durch populäre Behandlung zum Gemeingute der Gebildeten gemacht, praktische Fragen in den verschiedenen Wissenschaften, namentlich auch in der Theologie und Rechtswissenschaft rationell durchgeführt, die verschiedenen Wissenschaften auf die Philosophie zurückgeleitet und eine Darstellung im encyklopädischen Zusammenhange versucht. Seine Fehler sind eine ausserordentliche Breite, die scholastische Methode der Syllogistik, die er selbst auf mathematische Gegenstände in lächerlicher Geringfügigkeit anwendet, Mangel an Originalität und Phantasie, ein zu grosser Einfluss theologischer Anschauungsweise auf sein philosophisches Denken, der Gebrauch einer grossen Anzahl von reinen Nominaldefinitionen.

---

[1] Elements of the philosophy of the human mind. Edinb. 1792, 2 voll.

[2] Profession de foi du vicaire savoyard im Emile, ou sur l'éducation, 1762.

Von den Wolffianern ist besonders Alexander Gottlieb Baumgarten (geb. 1714, gest. 1762) als Gründer der modernen Aesthetik [1] hervorzuheben.

Die Leibnizisch-Wolff'sche Schule äusserte ihren Einfluss auf jene Zeit der Literatur, welche man in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mit dem Namen der deutschen Aufklärungsperiode bezeichnet. In gleicher Zeit entwickelte sich die französische Aufklärungsperiode. Zwischen beiden ist ein wesentlicher Unterschied. Die französische Aufklärungsperiode hat einen vorherrschend objectiven und materialistischen Charakter, die Resultate ihrer Philosophie sind gegenüber den übersinnlichen Ideen durchaus negativ, die deutsche nimmt einen subjectiven und idealistischen Standpunkt ein; sie hält sich an d[illegible] Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; doch wird auch sie nur [illegible] das Subject bezogen. Die Frage ist der Nutzen des Gegenstandes [illegible] das Subject, seine Glückseligkeit. Man schreibt selbst über die [illegible]theile der Religion. Menschenerziehung und Menschenglück, Ge[illegible]bildung sind die Ziele. Daher erscheint die empirische Philosophie als die Hauptsache. Die Sittlichkeit, Geistigkeit und Unsterblichkeit sind die Hauptfragen. Es wird nicht speculirt oder systematisch philosophirt, sondern das philosophische Element zum subjectiven Wohle popula[illegible]sirt. Man schreibt in einer Form, welche dem volksthümlichen Inhalte [illegible]messen ist, in Briefen, Betrachtungen, Abhandlungen, Gesprächen [illegible] Einer der bedeutendsten Moral- und Religionsphilosophen dieser Pe[illegible] Moses Mendelssohn (geb. 1729, gest. 1786). Die wichtigsten M[illegible] [illegible]losophen sind Garve, Engel, Abbt. Aesthetiker ist Sulzer, [illegible] Basedow. Steinbart (1738—1809) stellte die Philosophie de[illegible] seligkeitslehre [2] auf, die natürliche Theologie aber als Hauptv[illegible] Theismus Hermann Samuel Reimarus [3] (ge[illegible] 1694, [illegible] Mit der Teleologie in der Natur beschäftigte sich [illegible] Reimarus Joh. Alb. Heinr. (geb. 17[illegible] sich gegen das positive Dogma aus und [illegible] läre Behandlungsart religiöser Vernunftw[illegible] der Philosophie treten sollte.

Die subjectiven Richtungen der se[illegible]

---

[1] Aesthetica. Francof. Viadr. Tom. I, 1750 [illegible]

[2] System der reinen Philosophi[illegible] [illegible]keitslehre des Christenthums, 1778. Philosoph[illegible] [illegible]nungen zur weitern Aufklärung der Glückseli[illegible] [illegible]2 u. s. w.

[3] Die vornehmsten Wahrheiten [illegible] [illegible]hen Religion, Hamburg, 1754. Wolfenbüttler Fr[illegible] [illegible]genanten, herausgegeben von Lessing, seit 1774.

Rousseau's und der sich an Wolff anlehnenden deutschen Aufklärungsperiode konnten den philosophischen Geist nicht befriedigen.

Nach Reid ist das Primäre in unserer Erkenntniss das Urtheil und erst durch Analyse kommen wir zur Idee. Als Parellele dient der zusammengesetzte Körper, der das Erste ist, was uns in die Sinne fällt, und dessen Elemente wir erst durch Theilung finden. Allein den zusammengesetzten Körpern, welche als Dinge oder Substanzen erscheinen, entsprechen nicht die Urtheile, sondern die Vorstellungen. Diese sind Bilder der in einem Totaleindrucke auf uns wirkenden Körper. In der Grammatik ist nicht der Satz das Erste, sondern das Subject, und erst durch Analyse, oder durch Synthese kommen wir zu dessen Prädikaten. Zuerst kommen wir zur Idee eines Gegenstandes und dann
rst finden wir in diesem vorhandene Eigenschaften oder verbinden
'e mit ihm. Die schottischen Moralphilosophen führen alle Gewissheit
s Erkennens auf die Ableitung aus den Principien des gemeinen oder
sunden Menschenverstandes zurück, also auf einen subjectiven Stand-
punkt, der unmöglich objective Gewissheit geben kann. Die allererste
Frage ist: Was versteht man unter gesundem Menschenverstand? Der
eine beruft sich bei einer Behauptung auf den Ausspruch des gemeinen
Menschenverstandes, während der andere bei der entgegengesetzten
auptung zur gleichen Berufung greift. Man darf daher wohl diese
e aufwerfen. Oswald will keine Definition des gesunden Men-
verstandes geben, weil er nicht für die geschrieben haben will,
is nicht wissen. Man kann sich aber unmöglich auf die Princi-
eines Erkenntnissvermögens berufen, das man nicht definiren will.
pien müssen entwickelt werden. Dass selbst die schottischen
losophen Verschiedenes mit diesem Begriffe verbinden, zeigt sich
n dass sie statt desselben manchmal sich auf den Glauben,
Natur, die unmittelbare Empfindung berufen. Man
gen auf Wahrheiten kommen. Das geschieht
sind von Natur gesetzt, wie Reid sagt, sie
verbunden. Beim Schliessen geht man
solche können nicht bewiesen werden. Wir
s. Allein ein Princip ist ein in und durch
cher ist allerdings keines weiteren Beweises
wenn er auf absolute Gewissheit Anspruch
machen w . sein, dass das Gegentheil gar nicht möglich
ist. Die hottischen Moralphilosophen beziehen sich
aber fast a iedenen Philosophen verschieden aufgefasste
Sätze, welch olute Wahrheiten hingestellt sein wollen,
wie die R i einer besonderen Substanz, die Unsterb-
lichkeit der See e Freiheit, das Dasein Gottes, die objec-

tive Realität der äussern Welt u. s. w. Wenn das Gegentheil nicht denkbar wäre, so würde die Philosophie nicht von jeher einander diametral entgegengesetzte Meinungen entwickelt und begründet haben. Diese Sätze sind also keine in sich und durch sich gewisse Sätze, keine Principien. Anstatt dass die Principien als Principien begründet und entwickelt sind, werden sie empirisch hingestellt, und, so gut Reid für die factischen (zufälligen) Erkenntnisse 12 Principien hingestellt hat, hätte er auch einige hundert annehmen können. Die leitenden Principien können unmöglich in jeder Wissenschaft anders sein; sonst müsste Reid ausser den grammatischen, logischen, mathematischen, ästhetischen, moralischen und metaphysischen auch juristische, medicinische, naturwissenschaftliche, historische, theologische Principien annnehmen. Die wahren Principien der Wissenschaft gelten für jedes Erkennen; sie sind die Denkprincipien des Geistes, welchen in der Natur die Existenz- und Entwickelungsprincipien entsprechen. So wenig man mit blosser Berufung auf den gesunden Menschenverstand ohne wissenschaftliche Begründung einen Satz als gewiss betrachten kann, so wenig kann man dies mit Rousseau durch Berufung auf das Gefühl. Das Gefühl ist rein subjectiv, in dem einen so, in dem andern anders, das Ideal ist Gegenstand der Phantasie und diese gestaltet ihre Ideale verschieden. Wir können vom Standpunkte des subjectiven Gefühls zu keiner objectiven Wahrheit kommen. Es ist uns wahr, aber nicht andern. Wir fühlen, dass es so ist, und haben die irrthümliche Meinung, dass auch andere fühlen müssen wie wir. Es ist das Princip der Mystik und Schwärmerei, aber kein wissenschaftliches Princip. Zudem ist Fühlen eine vom Erkennen wesentlich verschiedene Geistesrichtung. Daraus, dass ich bei einem Gedankengegenstande eine Lust empfinde, folgt eben so wenig dessen Wahrheit, als aus der damit verknüpften Unlust seine Falschheit. Im fröhlichen Wahnsinn fühlen sich die Kranken beglückt, und ebenso verhält es sich mit den Schwärmern. Falsche, ja der Menschheit verderbliche Phantome können sie entzücken. Folgt daraus ihre Wahrheit? Ist deshalb das Gefühl ein Princip für das Erkennen? Ein Princip, das uns eben so oft, ja selbst mehr zum Irrthum als zur Wahrheit führt, kann unmöglich ein Princip für die Erkenntniss der Wahrheit sein. Es ist darum grundfalsch, dass das Gefühl mehr ist, als die Vernunft. Es ist dasselbe Princip, das zur Verfolgung aller Wahrheit, zur Inquisition und zum Ketzermord geführt hat. Wenn Rousseau das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Realität der äussern Welt nur mit seinen Gefühlen darthun will, so ist er damit nicht im Stande, sie zu wirklichen und begründeten Erkenntnissgegenständen zu erheben. Was man dem Leibniz'schen Idealismus ferner zum Vorwurfe macht, muss man auch dem Wolff'schen vorwer-

fen. Nur ist er noch dazu ein mit den Sätzen des gesunden Menschenverstandes verquickter Dogmatismus, welcher an allen den Fehlern leidet, die allem, andern Ideen entlehnten, unoriginellen Denken eigen sind. Die deutsche Aufklärungsperiode bezieht Alles auf das Glück, den Nutzen des Subjectes. Es handelt sich aber in der Wissenschaft zunächst nicht um das Glück, sondern um die Wahrheit. Die Wahrheit bleibt auch dann wahr, wenn sie uns unglücklich macht. Der Zweck der Erkenntniss ist die ganze und vollkommene Wahrheit. Macht man den Nutzen zum Zwecke, so wird die Wahrheit von äusseren Zwecken abhängig gemacht. Man macht die Wahrheit zum blossen Mittel, nimmt sie also nur in so fern an, als man sie für seinen Zweck brauchen kann. Das für den Zweck Unbrauchbare wirft man hinweg. Man erhält also zweierlei nicht, was man doch haben muss, um zur richtigen Erkenntniss zu kommen, man erhält nicht die ganze Wahrheit, weil man nur das von ihr Brauchbare herausnimmt, und nicht die reine, weil sie anstatt durch sich durch das Medium des Nutzens erkannt und dadurch getrübt wird.

Die Gemüther der Deutschen waren durch Wolffs Bahn brechende Arbeiten für philosophische Erörterungen empfänglich gemacht. Durch Hume's Zweifel war der Boden der philosophischen Erkenntniss in seinen innersten Wurzeln, die objective Wahrheit nicht nur der speculativen, sondern auch der thatsächlichen Erkenntniss, erschüttert.

§. 28. Kant.

Angeregt durch Hume's Zweifel, warf Kant die Frage nach der Möglichkeit eines Erkennens übersinnlicher Ideen, also nach der Möglichkeit einer Metaphysik auf. Zur Beantwortung dieser Frage gab er eine Epoche machende kritische Untersuchung der menschlichen Geisteskräfte, welche die extremen Gegensätze der bisherigen einseitigen Standpunkte der Philosophie überwinden und dadurch vermitteln und versöhnen sollte.[1] Die Philosophie hatte vor Kant ihre einseitigen Gegensätze durchlaufen und wurde durch die Skepsis aufgelöst. Kant erkennt die Einseitigkeit und Unhaltbarkeit der bisherigen Standpunkte und Resultate des philosophischen Denkens und sucht eine höhere, sie

[1] Kant bezeichnet den vermittelnden Weg, als denjenigen, den er gehen will, schon in seiner 1747 erschienenen Schrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte". Er bemerkt hier, „wenn zwei Ansichten sich entgegenstehen, enthalte in der Regel der Mittelsatz die Wahrheit", und „man vertheidige die Ehre der Vernunft, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinige". Erdmann, Gesch. der neuern Philosophie III, 1, S. 27.

vermittelnde Einheit. Er weist dadurch dem philosophischen Entwickelungsgange eine neue Bahn. Wir kommen so zum zweiten Abschnitte der Geschichte der neueren Philophie, der Philosophie seit Kant.

Die Philosophie vor Kant war mit wenigen Ausnahmen Dogmatismus. Sie ging von der Erkennbarkeit der Objecte aus ohne jede weitere Untersuchung über die Möglichkeit und die Art dieses Erkennens. Es sind zwei Hauptgegensätze in den Standpunkten und in den Resultaten. Die Standpunkte sind entweder das subjective Ausgehen vom denkenden oder vorstellenden Einzelgeiste, oder das objective Ausgehen von dem uns afficirenden Gegenstande. Die Resultate stellen sich in zwei Hauptrichtungen dar, der realistischen und idealistischen. Jene stellt den Satz auf: Nichts existirt, als die Materie, diese den Satz: Nichts existirt, als der Geist. Der Skepticismus, der erst in dem scharfsinnigen Hume einen wahrhaft wissenschaftlichen, auf die Wurzel der Erkenntniss zurückgehenden Vertreter findet, läugnet die Erkennbarkeit der objectiven Wahrheit.

Kant vertritt allen diesen Gegensätzen gegenüber die über den Extremen und Einseitigkeiten des philosophischen Entwickelungsganges stehende, höhere, vermittelnde Richtung. Er verwirft den Dogmatismus ebenso, wie den Skepticismus. Er geht weder von einer unerwiesenen und unbegründeten Erkennbarkeit der Objecte mit dem Dogmatismus aus, noch läugnet er mit dem Skepticismus die Erkennbarkeit derselben. Er will in ganz richtiger Weise vorerst untersuchen, ob die Objecte erkennbar sind, was nur durch eine sorgfältige und allseitige kritische Untersuchung des Erkenntnissvermögens möglich ist. Seine Philosophie ist Kriticismus gegenüber den einseitigen Gegensätzen des Dogmatismus und Skepticismus. Dies bezieht sich aber nur auf die Methode, nicht auf den Inhalt seiner philosophischen Forschung. Was nun den subjectiven und objectiven Ausgangspunkt der Philosophie betrifft, so erkennt Kant ebenso sehr die relative Wahrheit und relative Berechtigung des einen, wie des andern Standpunktes. Jeder Standpunkt hält nur eine Seite der Erkenntniss fest und nicht die andere. — Das ist der Grundirrthum derselben. Kant sieht ein, dass das Subjective nicht ohne das Objective, das Objective nicht ohne das Subjective in der Erkenntniss ist. Die Form ist ihm das Subjective, der durch das Afficiren unserer Sinnlichkeit uns gegebene Stoff das Objective unserer Erkenntniss. Nach ihm ist hinsichtlich der realistischen und idealistischen Richtung das Endresultat der einen mit dem Endresultat der andern zu verbinden. Der Geist hat so gewiss Realität, als die Materie. Von jenem kommt und in ihm liegt die Form unserer Erkenntniss, die letztere giebt uns den Stoff derselben.

Kant geht zur Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik von einer kritischen Untersuchung der Kräfte oder Vermögen unseres Geistes aus. Er nimmt drei Grundvermögen desselben an, das Erkenntnissvermögen, das Gefühls- und das Begehrungsvermögen. Es handelt sich um die Frage, ob Principien für unsern Geist aufgestellt werden können, welche ihn zur Gewissheit des Erkennens auch in übersinnlichen Erkenntnissgegenständen führen. Principien sind nur solche Sätze, welche von uns als in sich und durch sich selbst gewiss erkannt, und auf welche alle andern Sätze zurückgeführt werden. Die Principien können also nur von unserem Erkenntnissvermögen und zwar von demjenigen Erkenntnissvermögen, welches die höchsten leitenden Grundsätze alles Erkennens enthält, von der Vernunft, aufgestellt werden. Die Vernunft stellt die Principien für alle drei Richtnngen des Geistes, das Erkennen, Fühlen und Wollen, auf. In wie fern die Vernunft die Principien für das Erkennen aufstellt, ist sie die reine oder theoretische Vernunft, in wie fern sie dieselben aufstellt für das Gefühlsvermögen, Urtheilskraft, für das Begehrungsvermögen praktische Vernunft. Es wird sich darum handeln zu untersuchen, ob die Vernunft solche Principien für das Erkennen, Fühlen und Wollen wirklich aufstellen kann und zu welchen Resultaten wir durch diese Principien kommen. Daher ist eine Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und Urtheilskraft zu diesem Zwecke nöthig. Kant hat in drei Hauptwerken das System der kritischen Philosophie oder des Kriticismus dargestellt.[1] Das erste enthält eine Kritik der Vernunft hinsichtlich der Principien des Erkennens, das zweite in Beziehung auf das Begehren, das dritte hinsichtlich des Gefühls. Wir stellen das System nach diesen drei Hauptwerken in den wesentlichsten Umrissen dar.

Kritik der reinen Vernunft. Kant unterscheidet zuerst die reine oder apriorische und die empirische Erkenntniss. Die reine Erkenntniss ist diejenige, die in unserm Geiste liegt, die Voraussetzung aller Erfahrung ist, die empirische, die aus der Erfahrung kommt. Als Kennzeichen der apriorischen oder reinen Erkenntniss bezeichnet er die Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit. Als Beispiele solcher Erkenntniss werden alle Sätze der Mathematik und aus dem „gemeinsten Verstandesgebrauch" der Satz: „Alle Veränderung muss eine Ursache haben" angeführt. Unsere Erkenntnisse sprechen wir in Urtheilen aus. Nach dem Verhältnisse des Subjects zum Prädicate sind die Urtheile entweder analytische (erläuternde) oder synthetische (erweiternde).

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, Riga, Hartknoch, 1781. 8. Kritik der praktischen Vernunft, 1788. Kritik der Urtheilskraft, 1790.

Alle Erfahrungsurtheile als solche sind synthetisch, weil durch die Erfahrung immer neue Prädicate zu den aufgefundenen Subjecten hinzugefügt werden. Wenn das Prädicat im Begriffe des Subjects liegt, ist das Urtheil analytisch. Die Wissenschaft will unser Erkennen nicht nur erläutern, sondern erweitern, und in der Philosophie handelt es sich also um die Frage nach der Art und Weise, wie synthetische Urtheile a priori möglich sind, ob es solche nur für Gegenstände der Erfahrung oder auch für übersinnliche Ideen giebt, ob und wie eine Metaphysik als Wissenschaft des Uebersinnlichen möglich ist. Was von der Erkenntniss in unserem Geiste, in unserem Erkenntnissvermögen an sich liegt, abgesehen von der Erfahrung, das Apriorische in unserer Erkenntniss wird von Kant transcendental genannt. Die Kritik der reinen Vernunft ist darum Transcendentalphilosophie. Die Elemente der transcendentalen Erkenntniss untersucht die transcendentale Elementarlehre, die Methode, welche uns zu derselben führt, die transcendentale Methodenlehre, die beiden Haupttheile der Kritik der reinen Vernunft. Die transcendentale Elementarlehre untersucht die letzten, im Erkenntnissvermögen an sich, abgesehen von aller Erfahrung, liegenden Elemente unseres Erkennens. Kant unterscheidet zwei Hauptäste des Erkenntnissvermögens, die Sinnlichkeit und den Verstand. Demnach zerfällt seine transcendentale Elementarlehre in zwei Theile, die transcendentale Aesthetik und die transcendentale Logik. Jene hat es mit den transcendentalen Elementen der Sinnlichkeit, diese mit den transcendentalen Elementen des Verstandes zu thun.

Transcendentale Aesthetik. Die unmittelbare Beziehung der Erkenntniss auf die Gegenstände ist die Anschauung. Die Gegenstände afficiren uns. Das Afficirtwerden von dem Gegenstande ist die Empfindung. Die Sinnlichkeit, mit welcher sich die transcendentale Aesthetik beschäftigt, ist nun die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu erhalten. Wir können die Gegenstände, von denen wir afficirt werden, die wir empfinden, nicht anders machen, als sie sind, wir empfangen den Eindruck, indem wir uns dabei leidend verhalten. Die Gegenstände sind uns gegeben. Die Anschauung ist empirisch, welche sich auf den Gegenstand der Empfindung bezieht. Der unbestimmte Gegenstand der Empfindung ist die Erscheinung. Dasjenige an der Erscheinung, was mich afficirt, ist die Materie, das Mannigfaltige; das, was die Veranlassung zur Ordnung des Mannigfaltigen in gewissen Verhältnissen ist, ist die Form der Erscheinung. Das, worin sich die Empfindungen ordnen, kann nicht wieder eine Empfindung sein. Die Materie oder Erscheinung ist uns also allein durch die Erfahrung gegeben; denn sie afficirt uns, wir verhalten uns bei ihrem Afficiren leidend; die Form dagegen, die

nicht empfunden wird, muss schon ursprünglich im Geiste liegen. Die Materie ist a posteriori gegeben, die Form liegt a priori in uns. Die Vorstellung wird dann rein, wie sie an sich in uns ist, transcentental aufgefasst, wenn Alles in ihr entfernt wird, was man empfindet, was also durch die Erfahrung, durch das Afficirtwerden vom Gegenstande entsteht. Da wir nun in der sinnlichen Anschauung und Vorstellung die Materie und die Form derselben unterscheiden, so ist diejenige Form der Sinnlichkeit rein, in welcher alles, was man empfindet, hinweggedacht, und bloss die Ordnung für das Empfundene übrig gelassen wird. Eine solche Form ist eine reine Anschauung, eine Anschauung nämlich ohne den Inhalt des Empfundenen. Wir müssen in ihr nicht nur das Empfundene, sondern auch das vom Verstande an ihr Gedachte, wie Substanz, Kraft, Theilbarkeit u. s. w. hinweglassen. Es bleibt in diesem Falle als reine Anschauung für den äusseren Sinn oder den Sinn, welcher die Gegenstände ausser uns vorstellt, der Raum, als reine Anschauung für den innern Sinn, welcher unsere innern Zustände anschaut, die Zeit übrig. Raum und Zeit sind die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, sie sind die apriorischen, transcendentalen Formen unseres sinnlichen Erkennens, die von uns nicht empfundene, sondern rein angeschaute Ordnung, Raum die Ordnung für die Wahrnehmung der äussern Gegenstände, Zeit für die Wahrnehmung der innern Zustände. Der Raum ist kein empirischer, von äussern Erfahrungen abgezogener Begriff. Denn, um Empfindungen auf Etwas ausser mir zu beziehen, um sie in verschiedenen Orten vorzustellen, muss schon die Anschauung des Raumes in mir sein; sie ist also nicht von den äussern Gegenständen abgezogen. Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung; denn man kann sich keine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, wohl aber, dass keine Gegenstände sind. Der Raum ist kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen, er ist eine reine Anschuung. Denn der Raum ist gegenüber den einzelnen Räumen nicht etwas, worunter diese wie unter einen Gattungsbegriff gehören. Die einzelnen Räume gehören nicht unter die Anschauung des Raumes an sich, sie sind nicht verschieden von einander, so dass ein Raum etwas anderes ist, als der andere. Jeder Raum ist Raum und weiter nichts. Die einzelnen Räume sind Theile des Raumes, sie sind eben der Raum. Man kann sich also nur einen einzigen Raum vorstellen. Es giebt keine Räume, die man unter ihn als besondere Räume subsumirt. Alle diese Bestimmungen gelten auch von der Zeit, sie ist kein von den Erscheinungen abgezogener empirischer Begriff, sie ist eine nothwendige Vorstellung, sie ist kein allgemeiner Begriff von Verhältnissen, so dass die einzelnen Zeiten unter die Zeit, wie unter eine Gattung subsumirt werden, jede Zeit ist Zeit und weiter nichts. Es giebt nur eine Zeit, die nothwen-

dige und allgemein gültige Voraussetzung für die Wahrnehmung der inneren Zustände, sie ist reine Anschauung. Wenn wir also an den Vorstellungen das Empfundene oder die Materie und das vom Verstande an ihnen Gedachte hinwegdenken, so ist das, was übrig bleibt und nicht empfunden, auch nicht als Begriff gedacht, sondern rein angeschaut wird, Raum und Zeit. In unserer sinnlichen Erkenntniss sind die in uns liegenden Formen der Vorstellung Raum und Zeit, das von uns Empfundene, die Affection selbst, die Materie der Vorstellung. Dass Raum und Zeit apriorische Formen der sinnlichen Erkenntniss sind, wird direct und indirect bewiesen. Ich kann nichts sinnlich wahrnehmen, ohne dass ich Raum und Zeit voraussetze. Der Raum und die Zeit sind die subjectiven Bedingungen aller Sinnlichkeit, unter denen allein Anschauungen möglich sind. Wenn ich von einem Gegenstande afficirt werde, so muss diesem Afficirtwerden oder der Empfindung des Gegenstandes von meiner Seite die Fähigheit vorausgehen, von Gegenständen afficirt zu werden. Diese Fähigkeit ist aber durch die Bedingung gegeben, unter der allein sinnliche Wahrnehmung möglich ist, durch Raum und Zeit. Bei der äussern Wahrnehmung ist die Bedingung der Raum, bei der innern die Zeit. Ohne die Voraussetzung eines Ausser mir kann nichts ausser mir, ohne die Voraussetzung eines Nacheinander kann keine Empfindung nach der andern wahrgenommen werden. Raum und Zeit sind das Allgemeine und Nothwendige der sinnlichen Wahrnehmung. Was allgemein gültig und nothwendig ist, kann nicht von der Erfahrung kommen, sondern ist im Wesen unserer Sinnlichkeit begründet. Der indirecte Beweis ist von gewissen Wissenschaften, den mathematischen hergenommen, welche ohne die inneren Anschauungen des Raumes und der Zeit nicht möglich sind. Raum und Zeit sind also die allgemeinen subjectiven Formen aller sinnlichen Erkenntniss. Aus diesem positiven Resultate ergiebt sich ein negatives. Wir können nur sagen, wie uns die Dinge unter den uns ursprünglich gegebenen Anschauungen des Raumes und der Zeit erscheinen, nicht, wie sie an sich sind. Damit ist das Ding in der Erscheinung nicht zum blossen Scheine der Sinne gemacht. Es existirt ausserhalb unser, es ist das uns Afficirende, das Mannigfaltige der Empfindung. Da aber die Auffassung von mir kommt und durch die Form unserer Anschauung bedingt ist, so können wir es in seinem Ansich nicht erkennen.[1]

[1] Kant's Kritik der reinen Vernunft, 7. Ausg. S. 50: „Wenn ich sage: Im Raum und in der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äussern Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths, beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jeder Zeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirk-

Wenn wir nun gegenüber diesen Resultaten die Frage aufwerfen: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, so werden wir sie dahin beantworten. Mit unserem sinnlichen Erkenntnissvermögen wird uns die unsere Erkenntniss erweiternde Erfahrung nur unter den in uns liegenden, allgemeinen und nothwendigen Formen oder inneren Anschauungen als Voraussetzungen aller Erfahrung, unter den Formen des Raumes und der Zeit, möglich.

Transcendentale Logik. Sie zerfällt in zwei Abschnitte, die transcendentale Analytik und die transcendentale Dialektik. Jene bestimmt die vor aller Erfahrung im Verstande des Menschen liegenden Denkformen, die Begriffe, welche die allgemein gültigen und nothwendigen Voraussetzungen alles Denkens sind, diese die Vernunft und die Ideen.

Transcendentale Analytik. Es sind zwei verschiedene Quellen in unserem Gemüthe, aus welchen die Erkenntniss entspringt, die Sinnlichkeit und der Verstand. Das sinnliche Erkenntnissvermögen ist die Fähigkeit, Vorstellungen zu empfangen (Receptivität), das verständige die Fähigkeit, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu denken (Spontaneität). Jenes verhält sich leidend, dieses thätig. Die Gegenstände sind der Sinnlichkeit gegeben, vom Verstande werden sie gedacht. Die Anschauungen der Sinnlichkeit beruhen auf Affectionen, die Begriffe des Verstandes auf Functionen. Die Function ist nämlich die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinsamen zu ordnen. Die Sinnlichkeit empfängt die Vorstellungen, der Verstand bringt sie selbst hervor. Ohne Sinnlichkeit ist kein Gegenstand, ohne Verstand wird keiner gedacht. Das Denken des Verstandes hat also ohne Sinnlichkeit keinen Inhalt. Die Vorstellungen des Verstandes oder die Begriffe sind leer ohne die Anschauungen der Sinnlichkeit. Um aber die Vorstellung, welche wir durch die Sinnlichkeit empfangen haben, zu verstehen, müssen wir sie denken, sie muss uns zum Begriffe werden. In unser sinnliches Erkennen kommt also erst durch das Denken des Verstandes die das Verständniss derselben ermöglichende Einheit der Gedanken. Anschau-

---

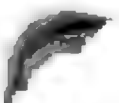
lich Gegebenes angesehen nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäss ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte."

ungen ohne Begriffe sind blind. Die Anschauungen der Sinnlichkeit und die Begriffe des Verstandes können rein und empirisch genommen werden. Wie aus der reinen Anschauung, so muss auch aus dem reinen Begriff alles das, was nur empfunden wird, entfernt werden. So ist die reine Anschauung die blosse Form der Anschauung, der reine Begriff die blosse Form des Denkens. Diese reinen Begriffe oder reinen Formen des Denkens sucht nun die transcendentale Analytik auf. Das Verstandesvermögen an sich wird hier zergliedert. Der Verstan ist, negativ genommen, ein nicht sinnliches Erkenntnissvermögen. U abhängig von der Sinnlichkeit können wir keine Anschauung ben. Der Verstand ist also kein Vermögen der Anschauun Ausser der Anschauung giebt es keine andere Art zu erkennen durch Begriffe. Die Erkenntniss des Verstandes ist also ein Er durch Begriffe. Der Verstand urtheilt durch die Begriffe. Di lungen oder Functionen des Verstandes werden auf Urtheile zu führt. Das Denken ist ein Erkennen durch Begriffe, und, da die tigkeit, zu welcher die Begriffe führen, das Urtheilen ist, so müs sagen: Der Verstand ist das Vermögen zu urtheilen. Wenn wi allem Inhalte des Urtheils abstrahiren, so führen wir die Urthe Quantität, Qualität, Relation und Modalität zurück. Nach der Q sind die Urtheile allgemeine, besondere und einzelne, nach der bejahende, verneinende, unendliche, nach der Relation k hypothetische, disjunctive, nach der Modalität problematisc rische, apodiktische. Das Mannigfaltige der Erkenntniss, v unter den apriorischen Bedingungen des Raumes und de gen, muss nun durchgangen und im Geiste zur Einheit verb Diese Handlung ist die Synthesis. Sie ist rein, a priori gegeben ist. Wir suchen das M schauung in eine Einheit zu bringen. M standes, welche den verschiedenen V Einheit giebt, gewinnen wir auch die Vorstellungen in einer Anschauung. Di stellungen in einer Anschauung ist der die Eintheilung der Urtheile nach Qu Modalität ist ihr mögliches Gebiet ersch Verstandes hinsichtlich der Urtheile gär also gerade so viele reine Verstandesbe einem aristotelischen Namen bezeichne Urtheile möglich sind. Wir müssen a nach der Quantität, Qualität, Relatio Quantität wird zurückgeführt auf die Allheit, die Qualität auf Realität, N

auf Substanz und Inhärenz (substantia et accidens), Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung) und Gemeinschaft (Wechselwirkung), die Modalität auf Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Die 12 reinen Verstandesbegriffe entsprechen den 12 möglichen Urtheilen, die Allheit dem allgemeinen, die Vielheit dem besonderen, die Einheit dem einzelnen, die Realität dem bejahenden, die Negation dem verneinenden, die Limitation dem unendlichen, die Substanz und Inhärenz dem kategorischen, die Causalität ind Dependenz dem hypothetischen, die Wechselwirkung oder Gemein- :haft dem disjunctiven, die Möglichkeit dem problematischen, das Da- n dem assertorischen, die Nothwendigkeit dem apodiktischen Urtheile. f diese reinen Verstandesbegriffe werden alle Begriffe zurückgeführt n müssen, wenn man von dem Mannigfaltigen ihres Inhaltes ab- .. Sie bilden die Stammtafel, den apriorischen Besitz des Ver- es, wie Raum und Zeit der apriorische Besitz der Sinnlichkeit sind. reinen Verstandesbegriffe sind die ursprünglich in unserem Verstande nden, allgemeinen und nothwendigen Formen des Denkens. Wie Sinnlichkeit Alles unter den in ihr ursprünglich gegebenen Formen aumes und der Zeit empfinden und anschauen muss, und darum liese Formen nicht hinaus kann, eben so wenig kann der Verstand als unter den Formen der 12 Kategorieen, denken. So lange diese ls reine Verstandesbegriffe gedacht werden, ist noch kein Mannig- kein Inhalt in ihnen. Das Mannigfaltige, den Inhalt erhalten sie verschiedenen Vorstellungen, welche vermittelst der Kategorieen m-Bewusstsein gebracht werden. Die Voraussetzung alles das Selbstbewusstsein an sich (transcendentale Apperception). thalten das Mannigfaltige, das wir unter den umes und der Zeit empfinden. Was das Mannig- cht. Wir wissen nur, dass es uns afficirt, dass unter den Formen des Raumes und der Zeit gfaltige wird von uns erst verstanden, be- rkannt, dadurch, dass es unser Verstand auf ndesbegriffe zurückführt und im Bewusst- den Inhalt des Mannigfaltigen leer, nichts, werden erst dadurch bestimmte Begriffe, e den Inhalt des Mannigfaltigen erhalten. hauungen der Sinnlichkeit, da das Mannig- wird. Aber der Begriff ist ein Nicht- nigfaltige ein Sinnliches, Empfundenes. und reine Begriffe. Unmittelbar lassen sumiren. Es geschieht dies durch ein ein oder apriorisch ist, also auf den

reinen Verstandesbegriff bezogen werden kann, als andererseits sinnlich, um mit dem Mannigfaltigen, welches die Anschauung enthält, in Verbindung zu treten. Dieses Dritte sind die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit, die subjectiven Bedingungen, unter denen das Mannigfaltige angeschaut wird. Sie haben eine apriorische Natur und doch nur eine Bedeutung für die Sinnlichkeit. Das Mannigfaltige der Anschauung wird unter den Formen des Raumes und der Zeit zur Einheit der Verstandskategorieen gebracht. Wenn wir die formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, wie für die innern Zustände, den innern Sinn, die Zeit, mit dem reinen Verstandesbegriffe verbinden, also dabei von dem bestimmten Inhalte der Sinnlichkeit abstrahiren, erhalten wir das transcendentale Schema des Verstandes oder das Schema eines reinen Verstandesbegriffes. Das Verfahren des Verstandes mit solchen Schematen ist der Schematismus des reinen Verstandes. Wir erhalten die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit auf diesem Wege ohne irgend eine einzelne Anschauung. Der reine Verstandesbegriff erhält gleichsam ein allgemeines Bild ohne speciellen Inhalt durch die Verbindung mit der reinen Anschauung, Zeit. Das Vermögen, das dem Begriffe dieses Bild verschafft, ist die Einbildungskraft. Wir stellen uns ein solches Schema, Verbindung des reinen Verstandesbegriffes mit der reinen Anschauung, durch die Einbildungskraft vor. Das transcendentale Schema ist das Bild des reinen Verstandesbegriffes in seiner Anwendung auf die Sinnlichkeit, nicht ein einzelnes Bild. Die allgemeine Bedingung für alle Sinne und zugleich für die innere Thätigkeit ist die Zeit. Die Verbindung der reinen Zeitanschauung mit dem reinen Verstandesbegriffe ist das transcendentale Schema des Verstandes. Durchgehen wir sämmtliche reinen Verstandesbegriffe in ihrer Verbindung mit der reinen Anschauung der Zeit, so erhalten wir die allgemeinen möglichen Bilder der reinen Verstandesbegriffe oder die möglichen transcendentalen Schemata. Die Quantität in der Zeit ist Zeitreihe oder Zahl, die Vorstellung einer successiven Addition von Einem zu Einem der gleichen Art. Man erhält den reinen Verstandesbegriff der Grösse durch die Einbildungskraft, welche mehrere Einheiten nach einander hervorruft. Man bleibt bei der ersten stehen, so entsteht die Einheit; man fährt mit dem Hinzufügen von Einem zu Einem fort, da kommt die Vielheit, und man setzt dieses Addiren ins Unendliche fort, so entsteht die Allheit. Die Qualität, mit der Zeit verbunden, ist der Zeitinhalt. Was die Zeit erfüllt, ist Realität, die leere Zeit Negation. Die Verbindung der Relation mit der Zeit ist die Zeitordnung. Sie ist die Ordnung der Erscheinungen in der Zeit. Was, indem es eine Zeit erfüllt, in der Zeit beharrt, ist Substanz. Was in der Zeit regelmässig auf einander kommt, ist Ursache und Wirkung, das zuerst in der Zeit

Erscheinende Ursache, das regelmässig ihm Nachfolgende Wirkung. Wenn die Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern zusammen in der Zeit sind, haben wir die Wechselwirkung. Die Modalität, mit der Zeit verbunden, ist der Zeitinbegriff. Hier wird bestimmt, ob und wie ein Gegenstand zu der Zeit steht. Wenn die Vorstellung mit den Bedingungen der Zeit übereinstimmt, erhalten wir die Möglichkeit. Das Dasein eines Gegenstandes in der Zeit ist die Wirklichkeit. Der Gegenstand, der zu allen Zeiten ist, giebt uns den Begriff der Nothwendigkeit. So subsumiren wir nach dem angedeuteten Schematismus die Erscheinungen unter die Begriffe, so wenden wir die reinen Verstandesbegriffe auf die Gegenstände unserer Vorstellungen an. Wir bringen das Mannigfache der sinnlichen Anschauungen durch die reinen Verstandesbegriffe in eine Einheit und wir wenden diese auf die Erkenntnisse der Sinnlichkeit nach den angedeuteten transcendentalen Schematen an. Wir erhalten auf diesem Wege allgemeine apriorische Verstandesregeln, reine Grundsätze a priori. Nach der Tafel der Kategorieen werden diese Grundsätze in vier Klassen getheilt, mit Bezug auf die Quantität in Axiome der Anschauung, mit Bezug auf die Qualität in Anticipationen der Wahrnehmung, nach der Relation in Analogieen der Erfahrung, nach der Modalität in Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Das Princip der Axiome der Anschauung ist: Alle Anschauungen sind extensive Grössen. Alle Erscheinungen können zur Einheit des Bewusstseins nur unter den Formen des Raumes und der Zeit verbunden werden, sie sind quanta, Grössen, welche wir als Vorstellungen eines bestimmten Raumes und einer bestimmten Zeit anschauen. Im Raume erscheinen sie als ausgedehnte Grössen, und die Theile, aus denen sie bestehen, werden in der Aufeinanderfolge oder Zeit aufgefasst. Wir können nur dann eine Anschauung haben, wenn wir uns die Erscheinungen als extensive Grössen in Raum und Zeit vorstellen. Für sie gelten darum die Gesetze der extensiven Grössen, unendliche Theilbarkeit, räumliche Construction u. s. w. Das Princip für die Anticipationen der Wahrnehmungen ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad. Wir können einen Gegenstand nur dann wahrnehmen, wenn er uns afficirt. Die Art und Weise, der Grad dieses Afficirens veranlasst unsere Empfindung. Die Erscheinungen haben nicht nur einen Umfang, sie sind nicht nur ausgedehnte Grössen, sie haben auch einen Inhalt, sie sind mit diesem erfüllt, also intensive Grössen. Die Axiome beziehen sich auf die Quantität, die Anticipationen der Wahrnehmung auf die Qualität. Zur dritten Klasse der synthetischen Grundsätze a priori gehören die Analogieen der Erfahrung. Sie nehmen Bezug auf die Kategorie der Relation. Das Princip derselben lautet: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer noth-



wendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Es ist eine Ordnung der Dinge und ihres Verhältnisses zu einander zur Erkenntniss eines bestimmten Gegenstandes nothwendig. Diese Ordnung wird auf folgende drei Hauptgrundsätze zurückgeführt: 1) die Erscheinungen wechseln, aber in denselben beharrt eine Substanz. Diese muss als ein unter dem Wechsel seiner Zustände Beharrendes vorgestellt werden; 2) Alles, was sich verändert, ist in dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung. Der Zusammenhang der Dinge kann nur durch Ursache und Wirkung stattfinden. Eines geht dem andern nothwendig voraus, Eines folgt dem andern nothwendig nach. Nur in diesem Falle ist die Folge in der Zeit oder die Aufeinanderfolge eine feste, bestimmte. Ohne das Causalitätsgesetz hätten wir nichts, als subjective Vorstellungen ohne allen Zusammenhang; 3) die zugleich existirenden Substanzen sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die vierte Hauptklasse der synthetischen Urtheile a priori bilden die sich auf die Modalität beziehenden so genannten Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Sie sind: 1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. 2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. 3) Das, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig. Diese vier Klassen von synthetischen Grundsätzen geben uns die synthetischen Urtheile a priori, welche allein möglich sind und die Grundzüge jeder vernünftigen Erkenntniss sein müssen. Die reinen Verstandesbegriffe sind ohne die Anschauungen leer, sie sind reine Formen des Denkens ohne allen Inhalt. Auch die reine Anschauung von Raum und Zeit hat noch keinen Gegenstand, wenn sie nicht mit demselben erfüllt wird, wenn er nicht in Raum und Zeit angeschaut wird. Da nun der Verstand die Gegenstände nur dann denken kann, wenn die gegebenen Gegenstände durch die Sinnlichkeit wahrgenommen werden, so beziehen sich diese synthetischen Grundsätze lediglich auf die Welt der Erfahrung. Es sind keine andern synthetischen Urtheile möglich, als solche, welche sich auf unsere, unter den Formen des Raumes und der Zeit und den Kategorieen des Verstandes stattfindenden Vorstellungen, also auf die Erfahrung beziehen. Unter Raum und Zeit schauen wir das Mannigfaltige, das wir empfinden, und wir verstehen es, indem wir es unter den mit der Raum- und Zeitanschauung verbundenen Kategorieen oder den transcendentalen Schematen denken. Wir können also nur sagen, wie uns die Dinge unter den apriorischen Formen des Raumes und der Zeit und den Kategorieen erscheinen, wir können nur das Ding in der Erscheinung (das Phänomenon), nicht das Ding an sich (Noumenon) erkennen.

Die transcendentale Dialektik. Sie hat es mit der Vernunft und den Ideen zu thun. Unsere Erkenntniss fängt mit den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt mit der Vernunft. Die letztere bearbeitet den Stoff des Denkens und briugt ihn unter die höchste Einheit. Sie ist die höchste Erkenntnisskraft. Die Sinnlichkeit hat Anschauungen, der Verstand Begriffe, die Vernunft Ideen und Principien. Der Verstand hat eine bedingte, von der Sinnlichkeit, den Anschauungen, abhängige Erkenntniss, die Vernunft will zu der bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte finden, sie will die Einheit der Verstandeserkenntniss vollenden. Sie steigt vom Bedingten zum Unbedingten durch Schlüsse auf. Sie ist das Vermögen der Ideen. Wir haben in der Sinnlichkeit als reine Anschauungen Raum und Zeit nachgewiesen, im Verstande die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorieen. In sofern der Begriff lediglich im Verstande seinen Ursprung hat und nicht von den Anschauungen (conceptus) abstrahirt ist, heisst er notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der reine Vernunftbegriff. Ein reiner Vernunftbegriff kann nur durch den Begriff des Unbedingten oder der Totalität aller Bedingungen im Verhältnisse zu einem gegebenen Bedingten erklärt werden. Wir schliessen, vom Bedingten zum Unbedingten aufsteigend, auf dem Wege der Relation, also des kategorischen, des hypothetischen und des disjunctiven Schlusses.

Man sucht die Kategorie des Verstandes, welche ohne die Anschauungen der Sinnlichkeit leer ist, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen. Unsere Vorstellungen haben im Allgemeinen 1) eine Beziehung auf das Subject, 2) auf das Object und zwar auf die Objecte als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens. Dasselbe muss auch von den Ideen gelten. Das Verhältniss der Vorstellungen und eben so der Ideen ist also ein dreifaches Verhältniss, 1) zum Subjecte, 2) zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung, 3) zu allen Dingen überhaupt. Das denkende Subject (die Seele) ist Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) ist Gegenstand der Kosmologie, die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, (Gott) ist Gegenstand der Theologie. Wir unterscheiden also drei reine Vernunftbegriffe, die psychologische, die kosmologische, die theologische Idee. Wir kommen zu diesen Ideen durch so genannte Vernunftschlüsse. Prüfen wir dieselben und damit die Haltbarkeit dieser Ideen. Zuerst ist das ganze Verfahren der Vernunft nichts Anderes, als eine Anwendung der Kategorieen des Verstandes auf das Unbedingte. Sie hat, indem sie von diesen Kategorieen ausgeht, und sie ins Unendliche zu erweitern versucht, keine empirischen Prämissen und will vermittelst etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes

schliessen, wovon wir noch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Wir schliessen vom Bedingten auf das Unbedingte nach der Relation. Hier haben wir die reinen Verstandesbegriffe, Substanz und Inhärenz, Causalität und Dependenz, Wechselwirkung. Diese Begriffe sind aber ohne das Mannigfaltige der Anschauungen durchaus inhaltsleer. Welchen Gegenstand können wir dadurch gewinnen, dass wir eine inhaltsleere Form, d. h. eine Form, die ohne Inhalt nichts ist, zu einer unbedingten machen? Wir kommen nur durch vernünftelnde und nicht durch Vernunftschlüsse zur so genannten Realität dieser Ideen.

Die psychologische Idee oder die Idee der Seele als einer für sich existirenden denkenden Substanz ist Gegenstand der transcendentalen oder rationalen Psychologie. Wir kommen zu dieser Idee durch Paralogismen oder Fehlschlüsse der Vernunft. Die Seele ist nach der rationalen Psychologie eine Substanz, der Qualität nach einfach, den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch identisch, also eine Einheit und im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume. Diese Substanz hat bloss als Gegenstand des inneren Sinnes Immaterialität, als einfache Substanz Incorruptibilität, ihre Identität giebt den Begriff der Personalität und die Einheit dieser Eigenschaften die Spiritualität. Alle diese Lehren sind aus dem einen Satze: Ich denke, durch einen Fehlschluss abgeleitet. Das „Ich denke“ ist nämlich keine Anschauung, kein Begriff, sondern lediglich ein alle unsere Vorstellungen und Begriffe begleitender Act des Gemüthes, eine jene begleitende Thätigkeit. Aus diesem unser Vorstellen und Begreifen begleitenden Bewusstsein, einem Acte des Gemüthes, schliessen wir, dass diese Thätigkeit ein Wesen für sich sei, machen wir die Thätigkeit des Denkens zu einem denkenden existirenden Ding, zu einem Ich, das nicht bloss ein Subject ist, sondern das zu einem für sich existirenden Objecte umgewandelt wird. Den Kategorieen liegt nichts zu Grunde, als die Einheit des Bewusstseins, welches sie denkt. Man nimmt diese Einheit des Bewusstseins in dem Paralogismus der Vernunft für die Anschauung des Subjects als Object und wendet darauf die Kategorie der Substanz an. Dadurch, dass das Subject der Kategorieen diese denkt, kann es keinen Begriff von sich selbst als einem Objecte der Kategorieen erhalten. Das so genannte Ich ist in keiner Anschauung empirisch gegeben. Es ist ein X, das eben so gut ein Er oder Es genannt werden könnte, weil es sich hier nur um die Einheit im Denken handelt und von dieser nie auf ein für sich existirendes Wesen mit den genannten Eigenschaften geschlossen werden kann. Man kann durch Abstraction das reine Denken ideell vom Körper ablösen; daraus folgt aber nicht, dass es ein Wesen für sich, noch viel weniger, dass es, vom Körper getrennt, nach dem Tode fortdauern kann.

Die kosmologische Idee ist die Idee der absoluten Totalität aller Erscheinungen oder der Welt. Gehen wir bei ihrer Bestimmung von den Kategorieen aus, so wollen wir nach der Quantität die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen (Totalität aller Zeiten und Räume), nach der Qualität die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung, nach der Relation die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, nach der Modalität die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung bestimmen. Dieses ist aber unmöglich, weil sich die Vernunft bei dieser Bestimmung in unauflösliche Widersprüche verwickelt. Kant nennt diese Widersprüche der Vernunft Antinomieen. Wir stellen diese mit Bezug auf die vier Kategorieen dar. In Bezug auf Quantität erhalten wir die erste Antinomie: Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen. Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich. Die zweite Antinomie in Bezug auf die Qualität ist: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall Nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist. Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben. Die dritte Antinomie nach der Relation: Thesis: Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität der Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. Die vierte Antinomie nach der Modalität: Thesis: Zu der Welt gehört Etwas, das, entweder als ihr Theil oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist. Antithesis: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt als ihre Ursache. Zu jeder Antinomie folgen die Beweise der Thesen und Antithesen mit Erläuterungen. Der Widerstreit in der kosmologischen Idee besteht eben darin, dass in Allem, was über sie ausgesagt wird, der eine Satz eben so bewiesen werden kann, wie der ihn aufhebende entgegengesetzte.

Die theologische Idee ist die Idee eines allerrealsten Wesens oder eines Wesens aller Wesen. Die Vernunft leitet alle Möglichkeit der Dinge von einer einzigen, ihnen zu Grunde liegenden höchsten Realität, als einem besondern Urwesen, ab. Es ist aber dieses Wesen für die Vernunft nur ein Selbstgeschöpf ihres Denkens. Sie nimmt darum zu

Beweisen seiner Realität ihre Zuflucht. Alle Beweisarten vom Dasein Gottes fangen entweder mit der Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an und steigen von ihr nach Gesetzen der Causalität bis zur höchsten Ursache ausser der Welt hinauf (physikotheologischer Beweis), oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, irgend ein Dasein zu Grunde (kosmologischer Beweis), oder sie abstrahiren von aller Erfahrung und schliessen gänzlich a priori aus blossen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache (ontologischer Beweis). Sie sind die drei einzig möglichen Beweise. Da der transcendentale Begriff die Vernunft auch bei den Beweisen aus der Erfahrung leitet, so schickt Kant den ontologischen Beweis voraus, lässt auf diesen den Beweis aus unbestimmter Erfahrung, den kosmologischen, und erst zuletzt den physikotheologischen folgen. Er thut in der Kritik aller dieser Beweise dar, dass „die Vernunft vergeblich ihre Flügel ausspannt, um über die Sinnenwelt durch die blosse Macht der Speculation hinaus zu kommen.“ Er weist nämlich die Unhaltbarkeit dieser drei Beweise nach.

Der ontologische Beweis geht vom Begriffe eines allerrealsten Wesens aus, ein solcher Begriff ist wenigstens möglich. Das allerrealste Wesen ist alle Realität. Zu aller Realität gehört auch das Dasein. Wenn ich nun dem allerrealsten Wesen das Dasein abspreche, so läugne ich, dass ein allerrealstes Wesen, also ein möglicher Begriff möglich sei. Dies ist aber undenkbar, demnach muss dem allerrealsten Wesen das Dasein zukommen, also existirt Gott. Allein hier denke ich mir einen Begriff von einem Wesen, dem alle Realitäten zukommen, als möglich. Das aber, wodurch ich ein Wesen bestimme, ist sein Prädicat. Wenn ich nun einem Wesen unendlich viele Prädicate beilege, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze: Dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Wenn mehr zu dem Dinge hinzukäme, so müsste nicht das Ding, sondern mehr, als der gedachte Begriff, existiren. Wenn ich mir ein Wesen als höchste Realität denke, so bleibt immer noch die Frage übrig, ob es existirt oder nicht. Denke ich mir es dagegen mit einem Mangel, so hört eben so wenig dadurch der Mangel auf, dass es existirt. Sein ist kein reales Prädicat d. i. kein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist die Setzung eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Es ist logisch genommen die Copula des Urtheils. Dadurch, dass ich sage: Gott ist allmächtig, habe ich nur zwei Begriffe Gott und Allmacht. Das Wörtchen *ist* ist nicht noch ein Prädicat, sondern nur das, was das Prädicat *beziehungsweise* aufs Subject setzt. Der Gegenstand vom Begriffe enthält gerade so viele Merkmale, als der bloss gedachte Begriff des Gegenstandes. Hun-

dert wirkliche Thaler enthalten keine grössere Summe, als hundert gedachte. Unser Begriff von einem Gegenstande mag also so viel und, was er nur wolle, enthalten, wir müssen den Begriff erst ausserhalb unser setzen, erst aus uns herausgehen, um zu sagen, dass er existirt. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dies durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen. Aber die Idee Gottes müsste a priori erkannt werden, und unser Bewusstsein aller Existenz durch Wahrnehmung oder durch die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfenden Schlüsse, gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und kann nicht über diese hinaus. Man kann aus der Denkbarkeit des allerrealsten Wesens sein Wesen nicht herausklauben. Immer bleibt ein wesentlicher Unterschied bei Gleichheit aller Merkmale, ob ein Ding gedacht wird, oder, ob es existirt. Eine bloss mögliche Idee ist noch kein wirkliches Ding. Einige Nullen, in Gedanken zu dem Kassenbestande eines Kaufmanns hinzugefügt, machen den Stand seines Vermögens nicht um ein Jota grösser, als er wirklich ist.

Der kosmologische Beweis schliesst von der zum voraus gegebenen Nothwendigkeit eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität. Er lautet also: Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum Mindesten ich selbst, also existirt ein absolut nothwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlussfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein eines Nothwendigen. Also hebt der Beweis eigentlich mit der Erfahrung an. Das nothwendige Wesen, so fährt der Beweis fort, kann nicht anders, denn als das allerrealste Wesen, gedacht werden. Also existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise. Man kann aber nicht vom erscheinenden Zufälligen auf ein nothwendiges Wesen schliessen, weil man über die Erfahrung hinausgeht, was unmöglich ist. Indem man aber das absolut nothwendige Wesen zum Inbegriffe aller Realitäten oder dem allerrealsten Wesen macht, kommt man zu jenem Fehlschlusse, welcher schon an dem ontologischen Beweise gerügt worden ist.

Der physikotheologische Beweis lautet: Wir nehmen überall Zweckmässigkeit wahr; in den zufälligen Dingen dieser Welt liegt die Zweckmässigkeit nicht. Es muss also eine andere Ursache dieser Zweckmässigkeit angenommen werden. Diese Ursache muss eine nothwendig mit Weisheit und Intelligenz wirkende, also Gott sein. Allein die Zweckmässigkeit liegt in der Form der Dinge. Man schliesst also von der Form der Welt auf eine entsprechende Ursache dieser Form. Ein Formendes, Bildendes, Gestaltendes, was man als Ursache annimmt, ist aber noch kein Gott. Diese Form soll aber das schlechthin nothwendige

Wesen sein, das der Welt zu Grunde liegt. Man greift hier zum kosmologischen Beweise. Das Wesen, das der Welt nothwendig zu Grunde liegt, muss aber nicht vollkommener sein, als die Welt es nach der Zweckmässigkeit der Dinge ist. In der Welt ist aber keine absolute Vollkommenheit. Es ist also noch immer kein vollkommenes Wesen, das ihr zu Grunde liegt. Nun soll auch noch der ontologische Beweis helfen. Dieses der Welt zu Grunde liegende Wesen, heisst es nun, ist das allerrealste, und man geräth abermals in die Fehler des ontologischen Beweises. Gott ist nichts weiter, als ein dem Menschengeiste vorschwebendes, fehlerfreies Ideal. So haben die transcendentalen Ideen von der Seele, von dem Weltganzen und Gott keine objective Realität. Sie sind transcendent, d. h. gehen über die Erfahrung hinaus, ein Schritt, welcher dem Menschen auf dem Wege der theoretischen Erkenntniss als unmöglich erscheinen muss. Sie sind keine constitutiven Principien der Vernunft, d. h. keine solchen Principien, durch welche wir die Realität unserer Erkenntnisse vermehren, wohl aber regulative, d. h. sie haben als nothwendige, wenn auch nicht in ihrer Realität erweisbare Ideen, einen Werth oder Nutzen, unsere Erkenntnisse von den Seelenvermögen nach Innen und von den Erscheinungen und ihrem Inbegriffe der Welt nach Aussen zu regeln oder zu ordnen.

Transcendentale Methodenlehre. Sie ist die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Sie zerfällt in die *Disciplin*, den *Kanon*, die *Architektonik* und die *Geschichte der reinen Vernunft.* Discip[lin] ist der Zwang, wodurch der Hang, von gewissen Regeln abzuweiche[n], eingeschränkt wird. Es wird die Disciplin der reinen Vernunft i[m dog]matischen, im polemischen Gebrauche, in den Hypothesen und Be[weisen] untersucht, natürlich nicht hinsichtlich der Elemente [der E]... deren kritische Untersuchung der transcendentalen Elemen[t]... fällt, sondern lediglich hinsichtlich der Methode. Die [Disciplin soll die] Anschauungen der reinen Vernunft bändigen und die B[lendwerke, die] ihr von dem Gebrauche derselben kommen, verhüten. ... zur Grenzbestimmung, nicht zur Erweiterung unseres E[rkenntnisses] ... synthetische Erkenntniss der reinen Vernunft ist in ihr[em] ... Gebrauche ganz unmöglich. Es kann also auch keinen ... speculativen Gebrauches derselben geben. Kanon ist de[r] ... Grundsätze a priori für den richtigen Gebrauch des Erkenn[tniss]... Der Kanon der reinen Vernunft bezieht sich nicht auf d[en] ... sondern nur auf den praktischen Gebrauch. Als Ends... ...sch die Speculation der Vernunft im transcendentalen Ge[brauche] ... hinausläuft, werden drei Gegenstände bezeichnet, die Freih[eit des Willens], die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes ...

Ideen bleiben für die speculative Vernunft transcendent, d. h. sie gehen über alle mögliche Erkenntniss hinaus. Die ihre Realität behauptenden Sätze sind „an sich betrachtet, ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen der Vernunft". Sie sind „zum Wissen nicht nöthig und uns gleichwohl durch die Vernunft dringend empfohlen." Ihre Wichtigkeit kann sich also nur auf das „Praktische" beziehen. Als dieses Praktische wird der moralische Vernunftglaube bezeichnet. Was Gott, Freiheit und Unsterblichkeit betrifft, giebt es kein Wissen derselben. Ihr Fürwahrhalten ist kein Fürwahrhalten aus objectiven, sondern nur aus subjectiven Gründen. Dieses aber ist ein Glauben. Die Ueberzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit. Die subjectiven Gründe sind die der moralischen Gesinnung. Die Architektonik ist die Kunst der Systeme. Wenn von dem Erkennen, objectiv betrachtet, abstrahirt wird, so ist alle Erkenntniss, subjectiv genommen, entweder historisch oder rational. Die erste ist die aus Thatsachen, die zweite die aus Principien hervorgehende Erkenntniss. Alle Vernunfterkenntniss ist wieder entweder eine Erkenntniss aus Begriffen, oder aus der Construction der Begriffe. Erstere ist philosophisch, letztere mathematisch. Das System aller philosophischen Erkenntniss ist Philosophie. Sie ist eine blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht. Man kann die Philosophie nicht lernen. Man wird immer fragen müssen: „Wer hat sie? Wo ist sie? Wora[illegible] lässt sie sich erkennen?" Bis dahin ist der Begriff der Philosoph[illegible] nur ein „Schulbegriff" von einem System der Erkenntniss, [illegible] Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr, als die systema[illegible] Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der [illegible] Zwecke zu haben. Als Weltbegriff ist die Philo[illegible]enschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die [illegible]cke der menschlichen Vernunft. Es wird die Philo[illegible]r und die Philosophie der Sitten unterschieden. Jene [illegible] das, was ist, diese auf das, was sein soll. [illegible]phie ist entweder Erkenntniss aus reiner Vernunft oder [illegible] Principien. Die Philosophie der reinen Vernunft ist [illegible]ädeutik (Kritik aller reinen Erkenntniss) oder Metaphysik [illegible] und scheinbare Erkenntniss aus reiner Vernunft ent[illegible] Wissenschaft der reinen Vernunft). Nach dem specu[illegible]lschen Gebrauche der reinen Vernunft ist die Meta[illegible] Metaphysik der Natur oder der Sitten. Unter der [illegible]ngern Verstande versteht man die Transcendentalphi[illegible] Physiologie der reinen Vernunft. Jene bezieht sich [illegible] und die Vernunft in einem System von Begriffen und

Grundsätzen, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologie), diese auf die Natur, d. i. auf den Inbegriff gegebener Gegenstände. Kant spricht auch von einer „hyperphysischen" (transcendenten) Richtung in der rationalen Betrachtung. Diese bezieht sich auf eine äussere oder innere Verknüpfung von Gegenständen der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt, und die nach seiner eigenen Untersuchung etwas zu erkennen versucht, dessen Erkenntniss unmöglich ist. Am Schlusse empfiehlt Kant gegenüber der dogmatischen und skeptischen Methode der Vergangenheit die kritische. Das Resultat der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft ist hinsichtlich der Erkenntniss übersinnlicher Ideen durchaus negativ.

Kritik der praktischen Vernunft. Sie ist die Vernunft, in wie fern sie die Principien für das Begehren und Handeln aufstellt. Fragt die Kritik der reinen Vernunft, ob die Vernunft a priori Gegenstände erkennen könne, so wirft die Kritik der praktischen Vernunft die Frage auf, ob die reine Vernunft a priori den Willen in Beziehung auf Objecte bestimmen könne. Kant unterscheidet die Elementarlehre und Methodenlehre der Kritik der praktischen Vernunft. Die erstere ist entweder Analytik oder Dialektik der praktischen Vernunft. Die Analytik sucht die Regel der Wahrheit aufzustellen, die Dialektik den Schein des Widerspruchs in den Urtheilen der praktischen Vernunft aufzulösen. Kant beginnt in der Analytik mit Grundsätzen, geht dann zu Begriffen über und schliesst mit dem, was in der Kritik der reinen Vernunft das Erste ist, mit den Sinnen. Der Grund liegt darin, dass die Kritik der praktischen Vernunft es nicht mit der Vernunft im Verhältnisse auf Gegenstände, sondern mit dem Willen und dessen Causalität zu thun hat. Es soll demnach der Bestimmungsgrund unseres Willens aufgestellt und unser Begriff von ihm auf Gegenstände, zuletzt auf das Subject und dessen Sinnlichkeit, festgesetzt werden.

Elementarlehre. Analytik. Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten. Sie sind subjectiv (Maximen), wenn diese Bestimmung nur für den Willen eines bestimmten Subjects, objectiv (praktische Gesetze), wenn sie für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig sind. Jene praktischen Principien, die als Bestimmungsgrund ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens voraussetzen, sind empirisch und darum keine praktischen Gesetze, d. h. keine Sätze, welche für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig sind. Die materialen praktischen Principien gehören sämmtlich unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit. Die Lust ist der Bestimmungsgrund, veranlasst durch die Vorstellung der Existenz einer Sache, auf welche der Wille bezogen wird. Man begehrt den Gegenstand der Lust, man verabscheut den

Gegenstand der Unlust, und, wenn man alle Lust zusammenfasst, will man die eigene Glückseligkeit. Darauf geht das untere oder sinnliche Begehrungsvermögen. Alle materialen praktischen Regeln haben im untern Begehrungsvermögen ihren Grund. Nur, wenn es im Gegensatze zu den materialen Gesetzen auch formale giebt, giebt es ein oberes Begehrungsvermögen. Ein vernünftiges Wesen muss sich seine Maximen, d. h. die praktischen Grundsätze, die für den Willen des Subjectes gültig sind, als Principien denken, die nicht der Materie, sondern der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Ist die Materie der Bestimmungsgrund des Willens, so ist es die Beziehung der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust. Wir haben es mit einem Gegenstande des niederen Begehrungsvermögens zu thun. Nur, wenn der Bestimmungsgrund in uns selbst und nicht von Aussen gegeben ist, wenn wir es also nicht mehr mit der von uns empfundenen Materie, sondern mit der in uns liegenden Form der bestimmenden Erkenntniss zu thun haben, erhalten wir ein praktisches Gesetz, für alle Vernunftwesen gültig. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist: Handle so, dass die Maxime deines Willens jeder Zeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. So ist die reine Vernunft, weil hier beim Wollen und Handeln von jedem äussern Bestimmungsgrunde abgesehen wird, für sich allein praktisch, und dieses allen Menschen gegebene Gesetz ist das Sittengesetz. Die reine Vernunft giebt den Menschen selbst das Gesetz, und die Autonomie des Willens ist das Princip aller Moralgesetze und der ihnen entsprechenden Pflichten. Es ist ein Gesetz der Causalität, das über alle Bestimmungsgründe der Sinnenwelt hinausgeht. Das Sittengesetz: Sei so gesinnt und handle so, dass die oberste Maxime deines Handelns eine für alle Vernunftwesen geltende ist, wird von der reinen Vernunft mit einem kategorischen Imperativ, einer innern unbedingten Nöthigung, ausgesprochen. Du sollst so gesinnt sein, du sollst so handeln, lautet das praktische Gesetz der reinen Vernunft. Du sollst, also kannst du. Die Vernunft erscheint hier als eine von Aussen unabhängige, sich selbst das Sollen setzende Macht. In diesem Bewusstsein der ihr Sollen aufstellenden Gesetzesmacht liegt die Gewissheit der moralischen Freiheit. Der sinnliche Inhalt als Bestimmungsgrund des Handelns ist beseitigt. Die praktische Vernunft spricht im kategorischen Imperativ des Sittengesetzes die Möglichkeit seiner Befolgung aus und fordert zu seiner Verwirklichung die Freiheit. Sie ist ein Postulat der praktischen Vernunft. Das Wesentliche des sittlichen Werths der Handlung ist, dass das Moralgesetz unmittelbar den Willen bestimme. Die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns ist die Achtung vor dem Sittengesetz. Nicht sinnliche Neigung, nicht Lust soll die Triebfeder sein. In

dem letzten Falle haben wir nur Legalität, nicht Moralität. Die Achtung vor dem Sittengesetze ist kein sinnliches, sondern ein intellectuelles Gefühl. Die einzige Empfindung gegenüber dem Sittengesetze soll die Achtung vor ihm sein.

Die Dialektik sucht den Widerstreit, der sich aus der Analytik ergiebt, darzustellen und aufzulösen. Die reine Vernunft will zu dem Bedingten ein Unbedingtes. Der Gegenstand des Begehrungsvermögens ist das, was man ein Gut nennt. Es giebt bedingte Güter, nach denen der Mensch strebt, und deren Ergreifung in ihm ein Gefühl der Lust hervorruft, oder, die er nützlich findet. Die reine Vernunft fordert nun zu diesen bedingten Gütern ein unbedingtes Gut. Dieses Gut wird auch das höchste genannt. Die reine Vernunft erstrebt die Realisirung des höchsten Gutes. Der Mensch ist ein endliches, ein sinnlich empfindendes Vernunftwesen. Die Tugend, welche das Sittengesetz erstrebt, ist die Grundbedingung, das oberste aller Güter, aber nicht das vollendete Gut. Das Gut, welches das sinnlich empfindende Wesen erstrebt, ist der Gegenstand, der in uns ein Gefühl der Lust hervorruft. Der Inbegriff der Lust ist die Glückseligkeit. Das vollendete oder wahrhaft höchste Gut ist darum für den Menschen, als sinnliches Vernunftwesen, die Harmonie der höchsten Tugend und der höchsten Glückseligkeit. Tugend und Glückseligkeit sind nach den Stoikern und Epikureern analytisch verbunden. Allein beide Begriffe sind verschieden und darum eine analytische Verbindung unmöglich. Es muss zwischen beiden eine synthetische und zwar causale Einheit sein. Zur Tugend muss die Glückseligkeit hinzukommen. Die Tugend muss Ursache und die Glückse[illegible]keit Wirkung sein. Dieses Causalverhältniss von Tugend und Glück [illegible] höchste Gut der praktischen Vernunft. Hier begegnen wir d[illegible] thetik derselben. Denn die praktische Vernunft stellt die [illegible] Tugend und Glückseligkeit müssen als Ursache und W[illegible] entsprechend verbunden sein. Allein in der Wirklic[illegible] Ursache und Wirkung des Andern. Daher stellen w[illegible] auf: Tugend und Glückseligkeit sind nicht als Ursache u[illegible] bunden. Der Widerstreit wird durch die Annahme einer [illegible] einer sinnlichen und intelligibeln, gelöst. In der sinn[illegible] sprechen sich Tugend und Glückseligkeit nicht. In de[illegible] Welt, welcher der Mensch als intelligibles Wesen angehört [illegible] in der sinnlichen Welt stattfindende Disharmonie zwisc[illegible] Glückseligkeit aufgehoben. Zur Herstellung dieser [illegible] die praktische Vernunft die Unsterblichkeit der Seele [illegible] Gottes. Sie sind, wie die Freiheit, Postulate der prak[illegible] Die höchste vollendete Tugend ist die Heiligkeit. Di[illegible] dem sich der Mensch nur in unendlichem Fortschreiten [illegible]t. Daher

die unendliche Fortdauer eine Folge dieser Forderung. Aber auch nach der Harmonie dieser höchsten Tugend mit der höchsten Glückseligkeit strebt die praktische Vernunft, wenn sie den ganzen Menschen, den sinnlich-vernünftigen berücksichtigt. Sie verlangt darum einen Gott, der diese Harmonie verwirklichen kann, da das zweite Moment der Glückseligkeit in der sinnlichen Welt nicht im Causalitätsverbande mit dem ersten, der Tugend, steht. Unter praktischer Methodenlehre wird die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv-praktische Vernunft auch subjectiv-praktisch machen kann. So sind die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Forderungen der praktischen Vernunft dargestellt und, nachdem sie von Kant aus dem Gebiete der theoretischen Vernunft verbannt worden sind, in das der praktischen eingeführt. Die Religionsansichten entwickelt Kant in seiner Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.“ Die Religion wird hier auf die Moral zurückgeführt. Sie wird auf diese gebaut. Der Maassstab zur Beurtheilung einer Religion ist allein der sittliche Vernunftglaube.

Kritik der Urtheilskraft. Das Resultat der Kritik der reinen Vernunft war: Wir können uns nur von der Realität einer sinnlichen oder Erfahrungswelt überzeugen, das Resultat der Kritik der praktischen Vernunft: Unsere sittliche Natur fordert eine Welt übersinnlicher Ideen. Es erscheint eine unausfüllbare Kluft zwischen der theoretisch allein erkennbaren, sinnlichen und theoretisch unerkennbaren, übersinnlichen Welt, der ‹aus der unbedingten Nöthigung der praktischen Vernunft hervor-gel... den Welt der übersinnlichen Ideen. Wie wird diese Kluft aus-... Die Kritik der reinen Vernunft stellt die Principien für das ...n, die Kritik der praktischen Vernunft für das Begehren und ... Die Vermittlung zwischen dem Erkennen und Begehren ...er Lust oder Unlust. Die Kritik der Urtheilskraft stellt ...r das Gefühl der Lust und Unlust auf. Die Urtheils-...rmögen, das Besondere als enthalten unter dem Allge-...en; sie bezieht also das empirisch Mannigfaltige auf ein ...transcendentales Princip als Grund der Einheit des ... Die übersinnliche Einheit des Mannigfaltigen ist der ...Der Gegenstand, mit welchem sich die Urtheilskraft beschäf-...s Zweckmässige oder Zweckwidrige. Jenes ruft in uns Lust, ...rvor. So muss die Urtheilskraft, weil die Einheit des ...er Zweck, ihr Gegenstand ist, und dieser Lust in uns ...esetze für das Gefühl der Lust und Unlust aufstellen. ... das Erkennen und Begehren vermittelt, so vermitteln d... zw... die Zweckmässigkeit der Natur die sinnliche Welt der

theoretischen Vernunft mit der übersinnlichen der praktischen; denn sie führen uns aus dem Mannigfaltigen der Sinnenwelt auf die Einheit in einer übersinnlichen Welt hin, welche der Zweck ist. Die Kritik der Urtheilskraft ist demnach das die beiden dargestellten Kritiken vermittelnde Glied.

Das Zweckmässige ist entweder subjectiv oder objectiv zweckmässig. Das subjectiv Zweckmässige ist das, was in mir eine Lust hervorruft unmittelbar durch die Vorstellung des Gegenstandes, ehe ich noch einen Begriff von ihm gebildet habe; es ist die Lust über das harmonische Zweckverhältniss zwischen der Form des Gegenstandes und meinem Anschauungsvermögen. Das subjectiv Zweckmässige ist das Schöne. Das objectiv Zweckmässige ist das, was in mir eine Lust dadurch hervorruft, dass ich mir einen Begriff von dem Gegenstande gebildet habe, und nun die Form des Gegenstandes diesem Begriffe entspricht. Das objectiv Zweckmässige erscheint mir als das Nützliche, Gute u. s. w. Als das Vermögen, das subjectiv Zweckmässige zu beurtheilen, ist die Urtheilskraft die ästhetische, als Vermögen der objectiven Zwecke die teleologische Urtheilskraft. Auch hier werden wir das Wesen der Urtheilskraft zergliedern (Analytik) und den sich auf sie beziehenden Widerstreit auflösen (Dialektik der Urtheilskraft).

Analytik der Urtheilskraft. Da die Urtheilskraft eine ästhetische und teleologische ist, so wird nach dieser doppelten Unterscheidung die Analytik die der ästhetischen und die der teleologischen Urtheilskraft sein. Die ästhetische Urtheilskraft ist das Vermögen der Beurtheilung des Schönen oder des Geschmackes. Die ästhetische Urtheilskraft bildet ästhetische oder Geschmacksurtheile. Die Analytik der ästhetischen Urtheilskraft ist Analytik des Schönen und des Erhabenen. Das erste Moment bei der Bestimmung des Schönen ist die Qualität. Schön ist nach der Qualität der Gegenstand oder die Vorstellungsart, welche in uns ein Wohlgefallen oder Missfallen ohne alles Interesse hervorruft. Wir beziehen nämlich, um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Object zum Erkennen, sondern durch die vielleicht mit dem Verstande verbundene Einbildungskraft auf das Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Interesse enthält immer eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen. Das Schöne ist darum weder mit dem Angenehmen, noch mit dem Guten zu verwechseln; denn das erstere wirkt auf meine Begierde, das letztere auf meinen Willen. Das Schöne gefällt durch sich selbst, durch seine eigene Form, ohne irgend eine Nebenbeziehung auf das Begehrungsvermögen. Der Quantität nach ist das Schöne der Gegenstand des allgemeinen Wohlgefallens ohne eine vorausgegangene Begriffsbildung von dem Gegenstande. Doch ist die Allgemeinheit in

einem Geschmacksurtheile nur subjectiv. Es handelt sich nicht um die Gattung, sondern um das Individuum. Die Geschmacksurtheile sind keine allgemeinen, sondern einzelne Urtheile. Nach der Relation ist Schönheit die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, so fern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird. Nach der Modalität ist schön, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Das Schöne stimmt mit dem Erhabenen darin überein, dass beides für sich selbst gefällt. Beide hängen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe, wie die Lust, das Wohlgefallen am Guten. Die Urtheile beider sind einzelne Urtheile und kündigen sich doch als allgemein gültig für jedes Subject an, beide beziehen sich dabei nur auf das Gefühl der Lust, nicht auf die Erkenntniss eines Gegenstandes. Doch ist beim Schönen die Qualität, beim Erhabenen die Quantität vorherrschend. Das Schöne führt ferner direct ein Gefühl der Beförderung des Lebens mit sich, ist mit Reizen, einer spielenden Einbildungskraft vereinbar. Das Erhabene giebt eine nur indirect entspringende Lust, welche durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden, desto stärkern Ergiessung derselben erzeugt wird. Das Schöne bezieht sich auf die Form in der Begrenzung, das Erhabene auf die an dem Gegenstande vorgestellte Unbegrenztheit. Beim Schönen zeigt sich die Zweckmässigkeit in der Form, das Erhabene erscheint der Form nach zweckwidrig für unsere Urtheilskraft, unangemessen für unser Darstellungsvermögen, gewaltthätig für die Einbildungskraft, wird aber gerade dadurch erhabener. Das Erhabene ist das schlechthin Grosse. Da aber Nichts schlechthin gross, sondern immer noch ein Grösseres denkbar ist, so ist es nicht der Gegenstand, der in uns das Gefühl des Erhabenen unmittelbar hervorruft, sondern die Idee des Unendlichen, welche von uns ausgeht, und welche wir in den uns gross scheinenden Gegenstand hineinlegen. Wir unterscheiden das Mathematisch- und das Dynamisch-Erhabene. Jenes bezieht sich auf die Grösse der Ausdehnung, dieses auf die Grösse der Kraft. Das Erhabene, wie das Schöne, führt ein Wohlgefallen herbei, welches der Quantität nach allgemein gültig, der Qualität nach ohne Interesse, der Relation nach subjectiv zweckmässig, der Modalität nach nothwendig ist. Beim Schönen liegt aber der Accent auf der Qualität (Beschaffenheit), beim Erhabenen auf der Quantität (Grösse). Das Erhabene ist der Quantität nach das, was schlechthin gross, mit welchem im Vergleich alles Andere klein ist. Es ist das, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft. Das Erhabene ist der Qualität nach das, was uns überwältigend zuerst eine Unlust hervorruft, aus welcher aber durch

die von uns ausgehende, in den erhabenen Gegenstand hineingelegte Idee eine grössere Lust hervorgeht. Der Relation nach ist das Erhabene das, was uns als eine uns zu überwältigen scheinende Macht entgegentritt, welcher gegenüber wir aber bald durch die von uns ausgehende Idee des Unendlichen die eigene Ueberlegenheit fühlen. Nach der Modalität ist das erhaben, was in uns ein Wohlgefallen hervorrufen muss, zu dessen Gefühl aber ein höherer Grad von Bildung gehört. Die Dialektik hat es mit der Auflösung des scheinbaren Widerstreites der ästhetischen Urtheile zu thun, die eine allgemeine Gültigkeit a priori beanspruchen. Es zeigt sich in Ansehung des Princips des Geschmackes folgende Antinomie: Thesis: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe; denn sonst liesse sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden). Antithesis: das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe; denn sonst liesse sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen). Bei der Auflösung einer Antinomie kommt es darauf an, zu zeigen, dass zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze sich in der That nicht widersprechen. Der Streit dreht sich um die Begründung des Geschmacksprincips durch Begriffe. Wir nehmen aber in dieser Antithetik den Begriff im nämlichen Sinne und legen ihm entgegengesetzte, widersprechende Prädicate bei, während der Begriff in der Thesis in einem andern Sinne zu nehmen ist, als in der Antithesis. Die Thesis sollte heissen: Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmte Begriffe, die Antithesis: das Geschmacksurtheil gründet sich auf einen, wenn gleich unbestimmten Begriff, nämlich das übersinnliche Substrat der Erscheinungen. Dadurch wird der scheinbare Widerspruch aufgehoben. Das Schöne ist das Symbol des Sittlichen.

Die Naturobjecte stehen nicht nur in einem Verhältnisse der Zweckmässigkeit zum Subjecte, sie haben auch ein solches Verhältniss gegen einander. Dieses ist ihre objective Zweckmässigkeit, welche die teleologische Urtheilskraft zum Gegenstande hat. Auch hier wird die Analytik und Dialektik der teleologischen Urtheilskraft unterschieden. Das objectiv Zweckmässige ist entweder ein äusserlich oder relativ oder ein innerlich Zweckmässiges. Im ersten Falle liegt der Zweck nicht im Gegenstande. Zwei Gegenstände sind sich, an sich betrachtet, einander gegenüber indifferent. Wir bringen sie nur in eine Beziehung zu einander, so dass der eine das Mittel, der andere der Zweck wird. Diese Art des objectiv Zweckmässigen hat auch den Charakter der Nutzbarkeit (für Menschen), der Zuträglichkeit (für andere Dinge). So z. B. die Flüsse, die den Pflanzen zuträgliche Erde ans Land führen, der Sandboden, der den Fichten zuträglich ist, die Producte der Natur

für die Thierwelt u. s. w. Im zweiten Falle, beim innerlich Zweckmässigen, liegt der Zweck im Dinge selbst und wird durch dieses verwirklicht. Hier ist der Zweck zugleich Mittel zu seiner Verwirklichung, wie im organisirten Naturproduct, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Hier herrscht nicht mehr Mechanismus, ein Zusammenbringen der Gegenstände von Aussen her, sondern ein System von Endursachen, eine teleologische Naturbetrachtung, Betrachtung der Naturzwecke selbst, wie des Gattungszweckes in der Zeugung, des Individuumszweckes im Wachsthum, des Theilzweckes in der Gestaltung des Einzelnen. Wir nennen hier, wenn wir die Objecte der Natur vor uns stellen, das äusserlich oder relativ Zweckmässige den Naturmechanismus, das innerlich Zweckmässige die Teleologie oder die Zweckmässigkeit der Natur im engern oder eigentlichen Sinne. Aus dieser Doppelauffassung der Naturobjecte ergiebt sich eine Antinomie, welche die Dialektik der teleologischen Urtheilskraft aufzulösen versucht. Es stellen sich zwei Maximen entgegen. Erste Maxime: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Form muss nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden. Zweite Maxime: Einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden. Man muss sie nach dem Gesetze der Causalität oder der Endursachen beurtheilen. Diese Maximen widersprechen sich nur dann, wenn sie zu objectiven Principien der Natur gemacht werden, nicht aber, wenn sie als subjective Grundsätze für die Naturforschung angesehen werden. Wir behaupten nicht, dass der Natur an sich innerliche Zweckmässigkeit zukomme, sondern nur, dass, wenn wir als urtheilende Subjecte die Natur betrachten, wir sie nicht anders als zweckmässig auffassen können. Wir müssen vom Einzelnen beim Anschauen und Denken ausgehen und die Theile auf das Ganze beziehen. Bei den organischen Producten ist aber das Ganze das Prius, der Entstehungsgrund der Theile. Hier liegt im Organismus der Zweck, wenigstens können wir Menschen mit unserem discursiven Verstande den Organismus nur vom Standpunkte der ihm zukommenden Zweckmässigkeit erfassen. Immer aber bleibt dahingestellt, ob nicht ein anderer Verstand, ein intuitiver, ohne die Betrachtung der Zweckmässigkeit des Einzelnen, das Besondere im Allgemeinen, die Theile im Ganzen enthalten und mitbestimmt erkennen könnte. Es wird nicht behauptet, dass die Zwecke, die wir bestimmen, in der Natur an sich ursprünglich liegen, sondern nur, dass wir zur Erklärung bestimmter Naturproducte gewisse Zwecke hineinlegen müssen, weil wir mit unserem discursiven Verstande das Besondere auf das Allgemeine, die Theile auf das Ganze beziehen müssen.

Wenn Kant auch dem Dogmatismus und Skepticismus gegenüber den allein richtigen Weg des Kriticismus eingeschlagen hat und seine

Kritik der reinen Vernunft Grund legend für den ganzen Entwickelungsgang der neueren Philosophie bis zur Gegenwart wurde, so lassen sich, abgesehen von den formellen Fehlern seiner Darstellung und der Ueberladung mit fremdartigen Kunstwörtern, zu deren Verständniss man Wörterbücher schreiben musste,[1] auch materielle Mängel zur Genüge in demselben nachweisen, welche uns sein System, als unhaltbar und die Bedürfnisse der Philosophie nicht befriedigend, erscheinen lassen.

Kant legt in der kritischen Beurtheilung der Vernunft die Dreiheit der Seelenvermögen, des Erkenntniss-, Gefühls- und Begehrungsvermögens, zu Grunde, ohne diese Unterscheidung psychologisch zu begründen. In gleicher Weise unterscheidet er ohne jede Begründung zwei von einander verschiedene Aeste oder Stämme des Erkenntnissvermögens, die Sinnlichkeit und den Verstand.

Was nun Kant's Kritik der reinen Vernunft betrifft, so unterscheidet er gleich im Anfange apriorische und aposteriorische Erkenntnisse. Die ersten sind solche, welche „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden". Rein sind diejenigen, „welchen nichts Empirisches beigemischt ist". Nothwendigkeit und allgemeine Gültigkeit sind die Charaktere dieser Erkenntnisse. Giebt es aber in der That Erkenntnisse, welche „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig sind"? — Das ist die Frage. Es ist erst nachzuweisen, dass es solche rein apriorische Erkenntnisse giebt. Kant selbst führt als Beispiele, dass es allgemeine, mithin reine Urtheile a priori gebe, aus den Wissenschaften die mathematischen Sätze, als Beispiel von dem „gemeinsten Verstandesgebrauch" den Satz an, dass „alle Veränderung eine Ursache haben müsse".[2] Damit ist aber seine eigene Bemerkung im Widerspruche, dass dieser Satz ein Satz a priori, aber nicht rein sei, weil „Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann".[3] Eben so wenig kann man die synthetischen Urtheile, welche Kant am Schlusse seiner transcendentalen Analytik aufstellt, rein apriorisch nennen. Denn sie beziehen sich sämmtlich nur auf die Erfahrungswelt. Es bleiben also nur noch die mathematischen Sätze. Man darf aber nicht über-

---

[1] Karl Christian Erhard Schmid, Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauche der Kantischen Schriften. Jena, 1786. 8. Neue besondere Ausgabe des Wörterbuches, 1795. Geo. Sam. Alb. Mellin, Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. Jena und Leipzig, 6 Bde. 1797—1804. Die Kunstsprache der krit. Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben. Jena und Leipzig, 1798. 8. Anhang zur Kunstsprache. Ebend. 1800. 8. Allgemeines Wörterbuch der Philosophie. Magdeb. 1805—1807. 8.

[2] Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. Einleitung, S. 4.

[3] Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. Einleitung, S. 2.

sehen, dass Raum und Zeit mit den Dingen gegeben sind, und dass sie uns mit diesen als Formen unserer Erfahrung erscheinen, dass nach Kant's eigenem Geständnisse alle Erkenntniss mit der Erfahrung beginnt, wenn auch nicht jede aus der Erfahrung kommt, dass uns das Räumliche und Zeitliche in den mathematischen Demonstrationen erst durch die Entwickelung der räumlichen und zeitlichen Dinge zum Bewusstsein gelangt, dass die Nothwendigkeit und allgemeine Gültigkeit nicht für die reine Apriorität der Erkenntnisse oder dafür sprechen, dass Erkenntnisse schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig sind. Der Satz: Alle Menschen sind sterblich, ist entschieden ein Erfahrungssatz, und doch ist er allgemein gültig und nothwendig. So wenig wir aber die Urtheile in schlechterdings von aller Erfahrung unabhängige und in von der Erfahrung abhängige abtheilen können, so wenig ist die Eintheilung in analytische und synthetische wesentlich. Im analytischen Urtheile soll das Prädicat schon im Subjecte liegen und nur aus ihm herausgenommen werden; es soll nur erläuternd sein. Im synthetischen soll das Prädicat als ein neues, nicht im Subjecte liegendes, zu diesem hinzugefügt und unsere Erkenntniss erweitert werden. Es beruht aber der ganze Unterschied nur auf der Allgemeinheit oder Restriction des Subjectsbegriffes. Ein bestimmtes Subject ist immer gleich der Summe seiner Prädicate, weil diese gleich der Summe alles dessen ist, was das Subject ausmacht. Das bestimmte Prädicat muss also immer im bestimmten Subjecte liegen und darf nur aus ihm herausgenommen werden. Wenn man den Begriff allgemein nimmt, so liegt auch in ihm das Merkmal, das ihn zum allgemeinen macht. Das Urtheil wird dadurch scheinbar synthetisch, dass man für den allgemeinen Begriff das Wort als Zeichen hat und dieses auf ein Individuum anwendet. Kant giebt als Beispiel eines analytischen Urtheiles: Alle Körper sind ausgedehnt, als Beispiel eines synthetischen: Alle Körper sind schwer, an. Allerdings liegt auch im richtig aufgefassten Begriffe des Körpers, dass er schwer sei. Denn zur richtigen Auffassung des Begriffes gehört auch das Verhältniss des Begriffes als eines Theiles zu seinem Ganzen, also der Erde zur Sonne, des Körpers zur Erde. Der Unterschied des Analytischen und Synthetischen bezieht sich nur auf die Beschaffenheit desjenigen, welcher urtheilt. Er fügt ein Prädicat zum Begriffe hinzu, oder er nimmt es aus ihm heraus, er erweitert oder erläutert seine Kenntnisse. Ursprünglich ist aber, objectiv betrachtet, das Verhältniss von Subject und Object immer analytisch. Objectiv ist die Schwere im Körper, wie die Ausdehnung.

Der Grundfehler aber ist die Trennung von Form und Stoff, so dass jene in das Subject gelegt und apriorisch gemacht, dieser als die von uns empfundene Materie, als das weiter nicht bestimmte Afficirende,

als das von Aussen wirkende Object von der Form getrennt wird. Allerdings sagt Kant, dass Stoff und Form, um eine Erkenntniss zu bilden, zusammengehören. Der Stoff wird aber zum Object, die Form zum Subjecte, der Stoff ist ausser uns, wenn wir auch nicht wissen, was er an sich ist, die Form in uns, das Mannigfaltige ist ausser uns, die Ordnung des Mannigfaltigen in uns. Wenn also auch Stoff und Form in der Erkenntniss zusammengehören, so ist die Form nicht ausserhalb unser in der Materie, die Einheit nicht ausserhalb unser in der Vielheit, die Ordnung nicht ausserhalb unser in dem Mannigfaltigen. Es ist zwar richtig, dass Subject und Object im Erkennen zusammengehören; aber es ist nicht richtig, Form, Ordnung, Einheit allein ins Subject, Mannigfaltiges, Unbestimmtes allein ins Object zu verlegen. Daher ist nach Kant Raum und Zeit eine rein subjective, apriorische Sinnenanschauungsform, die Kategorieen sind rein subjective, apriorische Denkformen des Verstandes. Raum und Zeit sind aber nicht rein subjectiv, wie Kant meint, sondern auch objectiv, sie sind nicht rein apriorisch, sondern auch aposteriorisch. Dasselbe gilt auch von den Kategorieen des Verstandes. Wenn wir Alles, was empfunden wird, was uns afficirt, hinwegdenken, bleibt uns nach Kant noch Raum und Zeit übrig. Wenn wir Alles, was wir empfinden, hinwegdenken, also die fremden Gegenstände und das eigene Leben, so bleibt uns nichts mehr übrig; denn wir denken ja alle Dinge hinweg. Raum und Zeit sind keine Dinge, in welchen die Dinge sind und keine Eigenschaften, welche die Dinge haben, welche man von ihnen hinwegnehmen oder zu ihnen beliebig hinzufügen kann, sondern sie sind Arten und Weisen (Verhältnisse), wie die Dinge sind, Raum das Nebeneinander, Zeit das Zugleich oder Nacheinander der Dinge. Nun sind aber die Dinge eine uns afficirende, also eine auf uns wirkende Vielheit. Vielheit sind sie dadurch, dass nicht alle in einander, sondern dass sie eines von dem andern geschieden, dass sie nicht alle in einander, sondern ein Vieles neben einander sind. Wirken können sie nur dadurch, dass sie als Afficirendes das Erste, das Vorausgehende, das Afficirtwerden oder die Empfindung in uns das Zweite oder Nachfolgende ist, dass sie nacheinander wirken. Nun ist aber das Nebeneinander der Raum, das Nacheinander die Zeit. Raum und Zeit gehören also zum Wesen der auf uns wirkenden und uns afficirenden Vielheit. Diese Vielheit sind eben die so genannten Dinge. Da die Dinge Objecte unserer sinnlichen Erkenntniss sind, so muss auch die zu ihrem Wesen gehörige nothwendige Art ihres Seins, ihr Verhältniss, objectiv sein. Allerdings sind sie auch subjectiv, weil die Vorstellungen der Dinge in uns ebenfalls räumlich sind und zeitlich stattfinden. Der Fehler liegt nur darin, dass sie allein subjectiv sein sollen. Die allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit beweist die

Apriorität des Raumes und der Zeit nicht, da auch aposteriorische, aus der Erfahrung gewonnene Gesetze, wie die Naturgesetze, z. B. der Gravitation, des organischen Lebens u. s. w. allgemein gültig und nothwendig sind, Raum und Zeit von den in ihnen empfundenen, durch die Erfahrung gewonnenen Gegenständen gar nicht hinweggedacht werden können, weil wir sonst nichts erfahren, ein Unding, Chaos erhalten, das nicht erfahren wird und nicht erfahren werden kann. Man sagt, die Mathematik sei ohne die Apriorität des Raumes und der Zeit nicht möglich. Allerdings setzt diese Wissenschaft Raum und Zeit voraus. Können aber Raum und Zeit ohne Dinge gedacht werden? Gewiss nicht, so wenig, als man eine Seinsart ohne ein Sein, das Verhältniss von Dingen ohne Dinge denken kann. Ein absolut leerer Raum und eine absolut leere Zeit sind nichts. Sie sind nur dadurch etwas, dass man Dinge denkt und Raum und Zeit durch die Dinge zu dem macht, was sie sind, zu den von den Dingen untrennbaren, allein mit den Dingen und durch die Dinge existirenden Verhältnissen derselben. Indem die Mathematik Raum und Zeit voraussetzt, muss sie auch das voraussetzen, ohne welches kein Raum und keine Zeit existiren kann, die Dinge. Die Dinge sind aber Gegenstände der Erfahrung. Die Mathematik muss also ebenfalls Gegenstände der Erfahrung voraussetzen, nur hält sie sich dabei an die Verhältnisse oder Formen der Dinge anstatt an die Dinge selbst. Auch ist es ferner nicht der Raum an sich und nicht die Zeit an sich, mit welchen es die Mathematik zu thun hat. Ihr Gegenstand ist in der Geometrie ein bestimmter Raum, Punkt, Linie, Fläche, Figur, in der Arithmetik eine bestimmte Zeit, das Eins in der Aufeinanderfolge, die Zahl. Die Mathematik geht in ihrer Construction von räumlichen und zeitlichen Grössen, also von Bestimmtheiten oder Begrenztheiten des Raumes und der Zeit aus. Als solche erscheinen uns aber auf dem Wege der Erfahrung alle einzelnen Dinge. Wir empfinden auf dem Wege der Erfahrung nichts anderes, als das Afficirtwerden durch räumliche und zeitliche Grössen oder bestimmte Dinge. Wenn wir dieses Räumliche und Zeitliche hinwegdenken, so hört auch das Afficirtwerden von selbst auf. Dieses Afficirende ist nach Kant selbst ein Mannigfaltiges. Aber es ist ja nur ein Mannigfaltiges durch den Unterschied, das Nebeneinander, und ein Afficirendes als ein auf uns Wirkendes, also in der Aufeinanderfolge der Zeit. Dass Raum und Zeit Anschauungen und nicht von den Dingen abgezogene Begriffe sind, beweist eben so wenig ihre alleinige Apriorität. Sie sind eben die mit jeder Anschauung gegebene Anschauung, die Allanschauung, die Anschauung, welche die Vielheit der auf uns wirkenden Dinge umfasst. Man setzt das Ausser mir nicht voraus, auch nicht voraus, um ausser einander seiende Dinge zu empfinden, sondern das Ausser mir ist schon

mit dem ausser mir seienden Dinge gegeben. Das Ausser mir entsteht dadurch als Anschauung, dass ausser mir seiende Dinge auf mein sinnliches Gefühls- und Erkenntnissvermögen, auf mein Empfindungs- und Vorstellungsvermögen wirken. Man setzt das Nacheinander eben so wenig voraus, um innere Zustände der Seele nacheinander zu empfinden, sondern mit diesem Nacheinanderempfinden meiner Seelenzustände ist mir zugleich dieses Nacheinander gegeben. Allerdings sind auch unsere Vorstellungen räumlich und zeitlich. Die Vorstellung eines Baumes ist auch in uns die Vorstellung eines Ausgedehnten. Die Vorstellung einer Geschichte ist auch in uns die Vorstellung einer Aufeinanderfolge. Dies beweist aber nur, dass das objective oder äussere Verhältniss der Dinge in der Natur auch das subjective oder innere Verhältniss der Vorstellungen ist, es beweist nur den Parallelismus von Raum und Zeit in der Natur und im Geiste, nicht aber die Apriorität derselben.

Denselben Fehler, den Kant in der transcendentalen Aesthetik begeht, begeht er auch in der transcendentalen Analytik des Verstandes. Auch hier zeigt sich eine gewaltsame Trennung des in der Natur Verbundenen, der Denkformen vom Denkstoffe. Allerdings können wir die Quantität von den quantis, die Qualität von den qualibus, die Relation und Modalität von den Dingen losgetrennt denken, welche unter d[illegible] Relation und Modalität von uns aufgefasst werden. Weil wir sie [illegible]er in Gedanken lostrennen können, folgt nicht, dass sie in unser[illegible] stande allein vorhandene Denkformen sind und allem Denk[illegible] gehen. Nach Kant selbst sind die Kategorieen inhaltsle[illegible] welche, damit wir denken können, erst mit der Anschau[illegible] werden müssen, und zur Anschauung gehört nicht nur di[illegible] Form der Anschauung, sondern der Stoff, das Mannig[illegible] uns empfundene Materie. Dieser Stoff, der zum Den[illegible] ist, ist eine uns afficirende Vielheit. Als Vielheit ist [illegible] abgesehen von uns, neben einander, als uns afficir[illegible] wie bereits gezeigt wurde. Kant nennt diese zum Denken nothwendige Materie selbst ein Mannigfaltige[illegible] halten wir aber ein Mannigfaltiges? Dadurch, dass w[illegible] denes haben. Ein Verschiedenes ist aber nicht nur [illegible] sondern es muss das Eine etwas Anderes sein, als da[illegible] das für sich ist, das nicht dasjenige ist, als welches [illegible] scheint, es muss begrenzt, also ein quantum sein, das [illegible] auch eine andere Beschaffenheit haben, als das Ande[illegible] quale sein. Wenn ein Mannigfaltiges uns afficirt, so [illegible] Weise des Afficirens die Qualität des Mannigfaltigen. [illegible] aber nicht Eines, sondern ein Mannigfaltiges, folglic[illegible] verschiedenen Quantitäten und Qualitäten, die dem

faltigen an sich zukommen müssen, weil es sonst nicht mannigfaltig und nicht afficirend ist. Freilich sind die Kategorieen nicht allein objectiv, sie sind, wie Raum und Zeit, subjectiv und objectiv zugleich; denn auch das, was wir denken, wird von uns als Quantität gedacht, wie der Begriff eines Baumes, als Qualität, wie der Begriff des Süssen, als Relation, wie Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, als Modalität, wie Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weshalb wir diese drei Begriffe als physisch und logisch unterscheiden und dadurch ihre Subjectivität und Objectivität zugleich andeuten. Kant will seine zwölf apriorischen Denkformen durch die zwölf Arten von Urtheilen in der Logik rechtfertigen; allein es war hiezu eine Begründung, oder wissenschaftliche Ableitung nothwendig, welche fehlt. Auch lässt sich gegen diese willkürlich angenommene und nicht begründete Eintheilung Vieles erinnern. Der Quantität nach werden die Urtheile in allgemeine, besondere und einzelne eingetheilt. Allein die Einzelurtheile gehören entweder unter die allgemeinen, wenn das Subject ein bestimmtes oder unter die besonderen, wenn das Subject ein unbestimmtes ist. Der Qualität nach werden von Kant bejahende, verneinende und unendliche Urtheile unterschieden. Er versteht unter dem unendlichen oder limitativen
Urtheil ein solches, in welchem sich die Negation nicht auf die Copula,
ndern auf das Prädicat bezieht. Allein einmal gehört zum Wesen
Qualität des Urtheils, dass diese entweder mit dem Subjecte ver-
oder getrennt werde, also das Band zwischen beiden, die Co-
weder positiv (Verbindung) oder negativ (Trennung) sei. Daher
e Grundsatz: In propositione negativa negatio debet afficere
nn gehören Kant's unendliche oder limitative Urtheile
len bejahenden, wenn das Subject mit dem Prädicat ver-
zu den verneinenden, wenn jenes von diesem getrennt
der Relation werden die Urtheile in kategorische, hypo-
disjunctive eingetheilt. Allein die Relation ist mit den
und hypothetischen erschöpft, da das kategorische als
her Gegensatz des hypothetischen der Inbegriff aller
gensätze desselben nach der Relation ist. Hypothetische
n zugleich die disjunctive Form haben, wie im Dilemma,
w. Auch lassen sich die disjunctiven Urtheile hypo-
, wie das hypothetische Urtheil: Die Organismen sind
nzen oder Thiere oder Menschen in der Form der dis-
eile: Wenn sie Pflanzen sind, sind sie weder Thiere noch
n sie keine Pflanzen sind, sind sie entweder Thiere oder
w.
als Elemente der Modalität 1) Möglichkeit und Un-
sein und Nichtsein und 3) Nothwendigkeit und Zu-

fälligkeit unterscheidet, so kann die Erkenntniss der Unmöglichkeit nicht als ein problematisches Urtheil gelten. Sie ist vielmehr ein negativ apodiktisches. Ebenso ist auch das Erkennen der Zufälligkeit kein apodiktisches, sondern ein assertorisches Urtheil. Ist schon Mangelhaftes und Unhaltbares in den Urtheilen, so hat Kant auch die Begründung der Stammbegriffe des Verstandes durch diese nicht vollführt und sie lässt sich nach den angeführten Andeutungen nicht zur Genüge durchführen. Allerdings ist die Quantität auf Allheit, Vielheit und Einheit zurückzuführen, aber man müsste eine andere Begründung, als die durch die Quantität der Urtheile suchen. Da die unendlichen Urtheile entweder bejahend oder verneinend sind, so lässt sich der Stammbegriff der Qualität nur auf Realität und Negation zurückführen, und der dritte Begriff der Limitation ist unhaltbar. Weil nach der Relation, streng genommen, nur kategorische und hypothetische Urtheile unterschieden werden können, jenen die Substanz und Inhärenz, diesen die Causalität und Dependenz als Stammbegriffe entsprechen, so wird der dritte Stammbegriff der Wechselwirkung, welcher dem disjunctiven Urtheil entsprechen soll, überflüssig; er gehört eben unter den Begriff der Causalität und Dependenz. Ferner hat Kant in der Relation und Modalität das Subjective und Objective nicht hinreichend unterschieden. Es ist das Verhältniss des Sub- und Objectiven in der Qualität und Modalität von dem der Relation verschieden. In der Relation liegen die Begriffe von Existenzformen zu Grunde, das Verhältniss ist ein objectives, während sich bei der Modalität die Urtheile auf verschiedene Combinationen der Vorstellungen durch das Subject stützen, die diesen Urtheilen zu Grunde liegenden Formen also vorherrschend subjectiv sind. Die alleinige Subjectivität der Sinnenanschauungen des Raumes und der Zeit und der Verstandeskategorieen, was freilich nicht durchgeführt werden kann, vorausgesetzt, musste Kant sagen: Wir können das Ding nur erkennen, wie es uns unter unsern subjectiven Formen des Erkennens erscheint, nicht, wie es an sich ist, nur das Ding in der Erscheinung (Phänomenon), nicht das Ding an sich. Die Trennung der Form und der Materie in der Weise, dass jene allein ins Subject, diese ins Object verlegt wurde, hat die Trennung von Phänomenon und Noumenon zur Folge. Wir haben aber schon gezeigt, dass die Form und Materie an sich objectiv verbunden sein muss, wie sie es subjectiv im Erkennen ist, und das Ding in der Erscheinung ist eben auch das Ding an sich. Es ist ein uns Afficirendes, was wir Materie nach Kant nennen, ein unbestimmtes Mannigfaltiges, das auf uns wirkt. Was es aber an sich ist, wissen wir nicht, da die Einheit, die Ordnung, die Anschauungs- und Denkform von uns kommt und in uns ursprünglich ist. Das Ding an sich ist für uns unerkennbar. Was weder im Raume noch

in der Zeit, was weder Allheit, noch Vielheit, noch Einheit, weder Realität, noch Negation, noch Limitation, weder Substanz und Inhärenz, noch Causalität und Dependenz, noch Wechselwirkung oder Gemeinschaft, weder möglich, noch wirklich, noch nothwendig ist, ist Nichts. Das Ding an sich ist aber das, was ausser diesen Formen ist, es ist also Nichts, und es bleibt nichts übrig, als das Ich, welches das Ding in der Erscheinung hat, das Ich mit seiner Vorstellung. Der subjective Idealismus ist die nothwendige Consequenz der Kant'schen Subjectivität der Anschauungsformen der Sinnlichkeit und der Kategorieen. Kant will aber die sich uns aufdrängende Realität der äussern Welt retten. Es ist ein Etwas, das uns afficirt, das von uns empfunden wird, das, was den Inhalt des an sich unbestimmten Mannigfaltigen giebt, welches erst durch unsere subjectiven Anschauungs- und Denkformen in Einheit und Ordnung kommt. Es ist. Was es aber an sich ist, können wir nicht sagen; denn wir könnten es nur erkennen, wenn wir über unsere Formen des Anschauens und Denkens hinauskommen könnten, was absolut unmöglich ist. Es hat dieses so lange einen guten Sinn, als man unter diesem an sich nicht Erkennbaren die Materie vorstellt. Denn unsere Begriffe sind inhaltsleer ohne die Anschauungen des Raumes und der Zeit, und auch diese bilden in Verbindung mit den Begriffen wieder nur ein inhaltsleeres Schema ohne das Mannigfaltige, welches den Inhalt der Anschauung und des Begriffes bildet. Das Mannigfaltige afficirt uns. Wir werden von ihm afficirt, empfinden es. Was wir empfinden, ist die Materie. Die Materie, der Stoff der sinnlichen Anschauung ist also dieses Etwas, das wir Ding an sich nennen, und das wir nur unter den Anschauungsformen der Sinnlichkeit empfinden und unter den Kategorieen denken können. Kant selbst gesteht ja auch zu, dass wir nur die Erfahrungswelt zu erkennen im Stande sind, er musste darum auch nach seinem Standpunkte in der Kritik der reinen Vernunft bei der Erfahrung stehen bleiben und nicht über sie hinausgehen. Und doch hat er dieses nicht gethan. Wir meinen hier jenes Hauptstück der Kritik der reinen Vernunft, in welchem Kant von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena[1] handelt. Wir finden hier allerdings nur kurze Andeutungen, welche aber mit dem Systeme Kant's in Widerspruch stehen. Nach Kant sind die Anschauungen der Sinnlichkeit ohne die Begriffe blind und die Begriffe ohne Anschauungen leer. Das Mannigfaltige, das von uns empfunden wird, ist auch hier der Stoff für die Form.

Wir werden von Aussen afficirt und erhalten so, da dieses Mannig-

[1] Der transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft (Analytik der Grundsätze) drittes Hauptstück. Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. S. 214—229.

faltige das Afficirende ist, den Stoff für die Anschauung der Sinnlichkeit, und, da die Begriffe ohne Anschauung leer sind, den Stoff auch für das Denken. Das Ding an sich müsste also eigentlich das auf uns Wirkende sein, das wir subjectiv als Ding in der Erscheinung empfinden und denken, von dem wir aber nicht wissen, was es an sich ist. Wir können also nur sagen, dass das Ding an sich nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart abstrahiren (negative Bedeutung). Nehmen wir eine Anschauungsart für das Ding an sich an, die nicht die unsere ist, „von welcher wir auch nicht die Möglichkeit einsehen können",[1] so nennen wir eine solche Anschauungsart die nicht sinnliche oder intellectuelle Anschauung, und das Object einer solchen nicht sinnlichen oder intellectuellen Anschauung wäre das Ding an sich oder Noumenon in der positiven Bedeutung. Wollten wir wissen, was das Noumenon oder Ding an sich ist, welche Bedeutung es positiv hat, so müssten wir eine andere als die sinnliche Anschauungsart zu Grunde legen. Daher sagt Kant auch ganz richtig und im klarsten Zusammenhange mit seinem Systeme, dass eine solche andere, als sinnliche Anschauung, eine nicht sinnliche oder intellectuelle, schlechterdings ausser unserm Erkenntnissvermögen liege, dass daher der Gebrauch der Kategorieen keineswegs über die Grenze der Erfahrungsgegenstände hinausreichen, dass man das Noumenon nur in negativem Sinne nehmen könne.[2] Auf einmal erhält aber dieser Begriff des Noumenon, von dem wir weder hinsichtlich unserer Anschauung noch unseres Denkens sagen können, was es ist, eine positive Bedeutung. „Wenn ich," sagt Kant, „alles Denken durch Kategorieen aus einer empirischen Erkenntniss wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniss irgend eines Gegenstandes übrig. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorieen so fern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen." Offenbar hat das Ding an sich gegenüber der Sinnlichkeit eine Bedeutung; es ist nicht das, was uns unter den Formen des Raumes und der Zeit erscheint, und was wir unter den Kategorieen denken, sondern das, was das Ding an sich ist, abgesehen von der sinnlichen Anschauungsart des Raumes; es erhält hier die Bedeutung einer Materie oder eines Empfindungs- und Denkstoffes, von dem wir nicht wissen, was er an sich ist. Kant geht nun ungeachtet der Consequenz seines

[1] Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. S. 223.
[2] Ebend. S. 224.

Systems, die allein zur Erkenntniss der Realität der Erscheinungswelt führt, weiter, und betrachtet das Ding an sich selbst „nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein durch den reinen Verstand gedachtes Ding." Er behauptet, dass der Begriff eines solchen Dinges problematisch, dass er ein Grenzbegriff sei. „Der Begriff eines Noumenon, sagt Kant,[1] d. i. eines Gegenstandes, welcher gar nicht als Gegenstand, sondern als ein Ding an sich selbst lediglich durch einen reinen Verstand gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend. Denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss einzuschränken." Er fährt weiter fort:[2] „Der Begriff eines noumeni, bloss problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, nicht discursiv durch Kategorieen, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinung betrachtet) noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorieen zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken." Das Noumenon hat nur in so fern einen Sinn, und ist nur in so fern etwas, als es das ist, was ausserhalb der Form unserer sinnlichen Anschauung, das Ansich der sinnlichen Anschauung ist. Das, was ausserhalb der Formen unserer sinnlichen Anschauung liegt, ist aber deshalb nicht unsinnlich, oder übersinnlich, sondern es ist eben derjenige Theil der sinnlichen Anschauung, ohne welchen diese keinen Inhalt erhält, den wir in seinem An sich deshalb nicht erkennen können, und der deshalb für uns ein unbekanntes Etwas ist, weil uns die Formen, unter denen wir ihn anschauen, ursprünglich gegeben sind, weil wir diese nicht abstreifen können. Daraus, dass wir das Ding nur unter den Formen der sinnlichen Anschauung empfinden, anschauen und denken, folgt nicht, dass es ein nicht sinnliches oder übersinnliches Ding ist, sondern nur, dass

---

[1] Kritik der reinen Vernunft. 7. Ausg. S. 225.
[2] Ebend. S. 226

der Theil, den wir empfinden, das Mannigfaltige nicht an sich, sondern lediglich unter den Formen des Anschauens und Denkens angeschaut und gedacht werden kann. Das Ding an sich hat also lediglich eine empirische und keine un- oder übersinnliche Bedeutung. Es heisst wohl nichts Anderes, als: Die Welt ist; aber wir können von ihr nur sprechen, wie sie uns subjectiv erscheint, nicht, wie sie objectiv an sich ist. Das Ding an sich ist also für uns allerdings ein Gegenstand der Sinne, aber derjenige, den wir eben nur unter den ursprünglichen subjectiven Formen der Sinne auffassen. „Durch den reinen Verstand gedacht" als „Nichtgegenstand der Sinne soll es möglich sein," weil sich die Kategorieen weiter erstrecken sollen, als alle Anschauungen, da, wenn ich alle Anschauung im Denken hinweglasse, doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einen Gegenstand der Anschauung zu bestimmen, übrig bleibt, weil die Kategorieen Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art der Sinnlichkeit zu sehen, in welcher sie gegeben werden mögen. Aber die Kategorieen sind ja, wie Kant selbst zeigt, völlig leer, es fehlt ihnen jeder Inhalt ohne die Anschauungen, sie haben gar keine andere Bedeutung, als für Gegenstände der Erfahrung. Sie erstrecken sich also nicht weiter, als die Anschauungen. Die Formen des Denkens, die übrig bleiben sollen, wenn man die Anschauung hinwegnimmt, lassen sich so lange nicht auf Objecte beziehen, denken so lange keine Objecte, als sie nicht mit der Anschauung verbunden sind, die ihnen den Inhalt giebt. Das Ding an sich ist darum nichts anderes, als das Objective in der sinnlichen Anschauung, welches wir deshalb in seinem Ansich nicht bestimmen können, und die zweideutige Auffassung des Dinges an sich als eines nicht sinnlichen Gegenstandes, auf welchen sich der reine Verstand ohne die sinnliche Anschauung beziehen könnte, wenn er ein anderer, als der sinnliche wäre, widerspricht jener von Kant geltend gemachten Ansicht, nach welcher die Kategorieen und Sinnenanschauungsformen lediglich und ausschliesslich nur einen empirischen Gebrauch haben. Die Menschen können nur von der für sie möglichen Anschauung und von dem für sie möglichen Denken sprechen. Was ausserhalb desselben steht, d. h. von menschlicher Anschauung und menschlichem Denken nicht angeschaut und gedacht werden kann, kann nicht als ein Begriff hingestellt werden, der für eine andere Anschauung und einen andern Verstand möglich ist, da wir keine andere Anschauung und kein anderes Denken, als das Menschen Mögliche, kennen. Wäre dieses möglich, so würden alle Denkprincipien der Logik zusammenfallen; denn sie könnten ja für einen andern Verstand, der andere Denkgesetze hat, keine Gültigkeit haben. Wenn wir schlechterdings nur Gegenstände der Erfahrung erkennen können, so können wir nicht Gegenstände

jenseits und über die Erfahrung hinaus als problematische Grenzbegriffe aufstellen und ihnen so eine Art von positiver Bedeutung geben.

Kant hat ferner den Unterschied des Verstandes und der Vernunft nicht genau bestimmt, eben so wenig den Unterschied dessen, was wir Idee oder Vollkommenheitsvorstellung, und was wir empirischen Begriff nennen. Wenn Kant die psychologische Idee von einem Paralogismus der Vernunft ableitet und meint, um auf das Ich Kategorieen anzuwenden und es als Object zu behandeln, müsste es auch empirisch, in einer Anschauung gegeben sein, was doch nicht stattfinde, so müssen wir dagegen einwenden. Es kann hier von keiner äussern, sondern nur von einer innern Anschauung die Rede sein und diese ist wirklich im Acte des Selbstbewusstseins vorhanden; denn das Ich als Denkendes ist Subject und macht sich, in wiefern es sich selbst innerlich denkt und von allem Andern, was es nicht ist, ja vom eigenen Leibe unterscheidet und sich diesem Andern als dem Nichtich entgegensetzt, in der That zum Objecte seiner selbst. Die Antinomieen der Kosmologie kommen nur daher, dass wir die Welt einmal vom endlichen Standpunkte eines Sinnenwesens als Welt in der Erscheinung und dann wieder vom Standpunkte der Vernunft als Welt an sich betrachten. Allerdings können wir als Sinnenwesen die Welt nur in der Zeit anfangend und räumlich begrenzt vorstellen, während unsere Vernunft die Welt an sich nur als eine anfangs- und endlose und räumlich unbegrenzte Totalität denken kann. Aehnliches lässt sich auch über die andern Antinomieen sagen. Sie schwinden, wenn sie mit der Vernunft tiefer erfasst werden. Gott ist endlich kein leerer Schein eines Ideals, weil die Beweise für sein Dasein von Kant mit Scharfsinn widerlegt worden sind. So wenig man Gott in dem endlichen Begriffe des Verstandes fassen kann, so wenig lässt sich sein Dasein beweisen. Das Begreifende muss das, was es begreift, umfassen; das ist aber bei dem Allumfassenden unmöglich. Beweisen heisst zu einem Bedingten eine Bedingung, zu einer Folge einen Grund suchen, die Wahrheit eines Gegenstandes durch die Wahrheit eines andern, in sich und durch sich gewissen darthun. Das ist aber in der Gottesidee deshalb unmöglich, weil Gott selbst nur als die Bedingung aller Bedingungen, der Grund aller Gründe, das in sich und durch sich Seiende, gedacht werden kann, wenn er bewiesen würde, aber eine Bedingung, einen Grund, ein Höheres, als er selbst ist, über sich haben müsste. Die übersinnlichen Ideen sollen, wie Kant meint, nicht constitutive, sondern regulative Principien unserer Erkenntniss sein. Allein dasjenige, dessen Realität durch eine sorgfältige kritische Untersuchung des Geistes als unerkennbar und unbeweisbar erscheint, kann für uns auch nicht als Norm der Auffassung unseres Lebens und der Natur gelten. Ebenso kann auch das nicht praktisch

gefordert und auf diese praktische Forderung die Realität eines Gegenstandes als objectiv gewiss gebaut werden, das man niemals erkenne und von dessen Wirklichkeit man sich auf dem Wege der Erkenntnis weder durch Sinne, noch durch Verstand, noch durch das Erkenntnissvermögen der Vernunft überzeugen kann. Ueber die Sitte, durch die praktische Hinterthüre hineinzulassen, was man durch die theoretische Vorderthüre hinausgejagt, sagt Schiller:

> Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwiedern,
> Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.

Das praktische Gesetz soll nicht nur, wie Kant meint, formal, sondern es soll auch material sein, d. h. es soll nicht bloss der Form nach, wie Kant meint, sondern auch der Materie nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Ein Princip, das den materialen Bestimmungsgrund enthält, ist noch kein blosses Princip des niederen Begehrungsvermögens; denn es giebt nicht nur eine sinnliche, sondern auch eine moralische, ästhetische, religiöse, intellectuelle Lust. Die aus dem Gefühle der erfüllten Pflicht hervorgehende Lust ist wesentlich eine Folge der Tugend und kann darum auch von ihr nicht getrennt werden. Die Freude, die Seligkeit des Tugendgefühles ist naturgemäss. Den einseitigen Rigorismus der blossen Achtung vor dem Sittengesetze als der reinen sittlichen Triebfeder ohne Lust hat Schiller im Auge, wenn er den Gewissensscrupel sagen lässt:

> Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung
> Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin —

und darauf erwiedert:

> Da ist kein anderer Rath, du musst suchen sie zu verachten,
> Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut.

Das Sittengesetz: Sei so gesinnt und handle so, dass die oberste Maxime deines Handelns eine für alle Vernunftwesen geltende ist — genügt nicht. Denn immer fehlt es dem Princip am Inhalte und es entsteht die Frage: Wie muss die Gesinnung und das Handeln beschaffen sein, dass die Maxime für alle Vernunftwesen gelten kann? Mit dem blossen „Sollen“ der praktischen Vernunft ist das Können nicht dargethan; es muss im Gegentheile die Gewissheit des Könnens dem Sollen vorausgehen. Unsere Freiheit kann nicht aus dem Moralgesetze, sondern das Moralgesetz muss aus der Freiheit unseres Willens abgeleitet werden. Wenn die Vernunft das vollendete Gut, die Harmonie der Tugend und des Glückes, verlangt, so kann damit nur jenes Glück verstanden werden, das mit der Tugend unzertrennlich verbunden ist, die aus der Tugend hervorgehende innere Seligkeit. Würde man auch das äussere Glück verlangen, so machte man die Tugend von einem äussern

Zwecke abhängig und sie würde aufhören Tugend zu sein. Das, was das Sittengesetz von dem Menschen verlangt, muss von ihm in diesem Leben erstrebt werden können; sonst wäre die Forderung des Gesetzes eine thörichte. Man kann also auf einen angeblichen Zwiespalt zwischen Tugend und Glück, der nicht zu erweisen ist, unmöglich die Forderung Gottes und der Unsterblichkeit bauen, deren Realität man nicht einmal theoretisch erkennen kann: Man soll die Religion auf die Moral bauen. Wenn aber die Pflicht ihrer selbst wegen geübt werden soll und das Sittengesetz durch die reine Vernunft aufgestellt und das ganze sittliche Verhalten aus jenem entwickelt wird, so hat die Religion nur für die Schwachen eine Bedeutung, die ihrer als einer Krücke bedürfen, um damit gehen zu können. Wir sehen schliesslich nicht ein, wie man die durch eine ganz und gar unerkennbare und unerweisbare und bloss vom sittlichen Vernunftglauben angeblich geforderte übersinnliche Welt und die allein erkennbare Erfahrungswelt der Sinnengegenstände entstehende Kluft durch die Zwecke als Gegenstände der Lust, welche von der Kritik der Urtheilskraft untersucht werden, irgendwie ausfüllen könnte. Entweder entstehen die Zwecke durch Beziehung der Natur auf das Subject, oder das Subject legt die Zwecke in die Natur hinein. Niemals sind wir, die innere Zweckmässigkeit der Natur als eine objective nachzuweisen, im Stande. Wenn das Schöne zum Symbol des Guten gemacht wird, so sucht man in unhaltbarer Weise in der Moral die Grundlage der Aesthetik, da doch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Guten und Schönen ist, weil dieses ein uninteressirtes Wohlgefallen hervorruft, rein durch sich selbst, jenes dagegen immer nur mit Beziehung auf den Willen gefällt und unser Interesse erweckt.

§. 29. Karl Leonhard Reinhold.[1]

Von den Kantianern ist **Karl Leonhard Reinhold** (geb. 1758, gest. 1823) hervorzuheben. Er wollte in seinem Hauptwerke[1] die Hauptresultate des Kant'schen Systems, Unerkennbarkeit des Dinges an sich und die in uns a priori liegenden Principien aller Erkenntniss, darthun. Es sind, sagt Reinhold in seiner Grundlegenden Elementarphilosophie, Vorstellungen in uns. Alle unsere Erkenntnisse sind Vorstellungen. Die Vorstellungen setzen in uns ein Vorstellungsvermögen voraus. Dies ist das Grund- und Hauptvermögen alles Erkennens, aus welchem die von Kant unterschiedenen Erkenntnissvermögen der Sinnlichkeit und

---

[1] **Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.** Prag und Jena, 1789. 8. N. A. 1795.

des Verstandes abzuleiten sind. Alle unsere Erkenntnisse werden durch die Thatsache des Bewusstseins möglich. Der Satz des Bewusstseins lautet: Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden. Das Vorstellende ist das Subject, das Vorgestellte das Object und von beiden ist die Vorstellung unterschieden. Sie hat eine doppelte Beziehung 1) auf das Subject, 2) auf das Object. Die Beziehung auf das Object giebt den Stoff, das Mannigfaltige der Erkenntniss, die Beziehung der Vorstellung auf das Subject die Einheit, die Ordnung des Erkenntnissstoffes. Der Stoff kommt vom Object und ist gegeben, die Form ist vom Subjecte hinzugethan. Das Vorstellungsvermögen ist die innere Bedingung der Vorstellungen, es ist die Fähigkeit, Vorstellungen hervorzubringen. Die äusseren Bedingungen der Vorstellungen sind das vorstellende Subject und das vorgestellte Object. Da die Vorstellung eine doppelte Beziehung, eine Beziehung nämlich zum Subject und eine zum Object hat, so muss auch das Vorstellungsvermögen zwei verschiedene, dem Subjecte und Objecte zugewendete Seiten haben. Das Vorstellungsvermögen verhält sich dem Stoffe gegenüber leidend; es ist das Vermögen, vom Stoffe afficirt zu werden, das Mannigfaltige des Stoffes zu empfangen. Nach dieser Seite ist das Vorstellungsvermögen Receptivität oder Sinnlichkeit. Das Vorstellungsvermögen in seiner Beziehung zum Subjecte ist das Vermögen, dem Stoffe der Erkenntniss die Form zu geben, ihn auf die Einheit und Ordnung zurückzuführen. Es ist die Spontaneität oder der Verstand. Die Vorstellungen der Formen des Vorstellungsvermögens enthalten einen reinen Stoff, einen Stoff a priori, sie sind darum reine oder aprioristische Vorstellungen; die Vorstellungen des auch nach seiner Beschaffenheit bestimmten Stoffes geben den empirischen oder Erfahrungsstoff und sind empirische oder aposterioristische Vorstellungen. Die Vorstellung kommt nur im Bewusstsein zu Stande. Es giebt darum keine unbewussten Vorstellungen, keine Vorstellungen ausserhalb des Bewusstseins. Das Bewusstsein der Vorstellung ist das klare Bewusstsein. Das Bewusstsein ist dunkel als blosses Besitzen der Vorstellung. Vom klaren Bewusstsein der Vorstellung ist das Selbstbewusstsein zu unterscheiden, in diesem ist das Vorstellende oder das Subject auch zugleich das Vorgestellte oder das Object. Ausser dem klaren Bewusstsein und dem Selbstbewusstsein ist die dritte Art des Bewusstseins die Erkenntniss. Der Satz der Erkenntniss ist: Der Gegenstand wird von der vorgestellten Vorstellung (klares Bewusstsein) und dem vorgestellten Subjecte (Selbstbewusstsein) unterschieden. Die Erkenntniss ist die höchste Aeusserung des Erkenntnissvermögens. Ihr Gegenstand muss aber immer ein bloss und zwar schon früher Vorgestelltes sein. Das Erkenntnissvermögen ist das Vermögen der Anschauungen als Sinnlich-

keit, der Begriffe als Verstand. Auf diese Theorie baut Reinhold weiterhin die Hauptsätze der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft.

Es war ein Fortschritt in der Kritik des Erkenntnissvermögens, die zwei von Kant von vornherein völlig getrennten Stämme des Erkenntnissvermögens auf eine gemeinschaftliche einheitliche Wurzel, das Vorstellungsvermögen, zurückzuführen und dieses nach der receptiven und spontanen Seite zu unterscheiden. Im Uebrigen theilt Reinhold's Theorie, die in der Hauptsache nicht producirend, sondern nur nachbildend ist, die bereits an der Kantischen Philosophie gerügten Mängel. Im Bewusstseinssatz wird übrigens nur das Subject und Object und nicht die Vorstellung von beiden unterschieden. Denn es gehört zum Wesen des Subjects, dass es vorstellend sei, die Vorstellungen habe. Das Vorstellen ist nur die Thätigkeit des Subjects, ohne welche das Subject nicht Subject ist. Das Subject erkennt das Object dadurch, dass es dasselbe vorstellt, es erkennt sich als Subject dadurch, dass es sich als Subject, vom Object verschieden, vorstellt. Die Vorstellung kann nicht vom Subjecte getrennt werden, weil sie zu dessen Wesen gehört und das Subject nicht mehr Subject ist, wenn es nichts vorstellt. Die Vorstellung ist nicht das vom Sub- und Objecte getrennte, zwischen beiden befindliche Mittlere, sondern sie geht allein vom Subjecte aus, ist ein Act des Subjects. Die doppelte Beziehung der Vorstellung ist also eigentlich die doppelte Beziehung des Subjectes oder des Vorstellenden, einmal auf sich selbst und dann auf das Object. Man kann mit Reinhold nicht klares Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Erkenntniss als Kraftäusserungen des Vorstellungsvermögens unterscheiden. Das klare Bewusstsein bezieht sich nur auf die Beschaffenheit des Bewusstseins, nicht auf dasjenige, dessen man sich bewusst ist, das Selbstbewusstsein dagegen auf das Subject, welches man zum Objecte des Erkennens macht. In der Erkenntniss soll nun der vorgestellte Gegenstand sowohl von der vorgestellten Vorstellung, als auch von dem vorgestellten Vorstellenden unterschieden werden. Dabei bemerkt aber Reinhold, dass der Gegenstand dieser höchsten Kraftäusserung des Vorstellungsvermögens ein bloss und zwar schon früher Vorgestelltes sei. Wie sollten wir in der Erkenntniss den vorgestellten Gegenstand von dem vorgestellten Vorstellenden und von der vorgestellten Vorstellung unterscheiden können, wenn er selbst ein bloss Vorgestelltes ist? In diesem Falle ist er als bloss und zwar schon Vorgestelltes in der That nichts Anderes, als wieder eine vorgestellte Vorstellung. Wie sollen wir aber den Gegenstand, der nur eine vorgestellte Vorstellung ist, von der vorgestellten Vorstellung und von dem vorgestellten Vorstellenden unterscheiden? Dies ist wohl gegenüber dem Vorstellenden, aber nicht gegenüber der Vorstellung möglich. Die Vorstellung ist uns das Object, da wir über

die Vorstellung nicht hinauskommen. Reinhold selbst war mehr eine receptive, als spontane Natur, er suchte und nahm verschiedene Principien an, ging später zu Fichte und Bardili über.

Man bekämpfte die Kantische Philosophie hinsichtlich des reinen negativen Resultates, zu welchem sie durch die Kritik der menschlichen Erkenntnissprincipien gelangte, und man baute anderseits auf ihren philosophischen Keimen weiter fort.

Von einem ganz andern Standpunkte, als Kant, in polemischer Stellung gegen ihn, trat die Gefühls- und Glaubensphilosophie auf. Sie wurde von Jacobi begründet.

§. 30. Fried. Heinr. Jacobi.

Friedrich Heinrich Jacobi (geb. 1743, gest. 1819), welchem Johann Georg Hamann und Johann Gottfried v. Herder vorarbeiteten, sucht in seiner Schrift über Spinoza[1] nachzuweisen, dass Spinoza's Philosophie Atheismus und Fatalismus sei, dass jede philosophische Demonstration zu Atheismus und Fatalismus komme, und dass man daher den Glauben an übersinnliche Ideen als ein berechtigtes Element der Erkenntniss anerkennen müsse. Weil Spinoza Gott nicht persönlich auffasst, weil er ihm Verstand, Willen und Persönlichkeit abspricht, weil er den menschlichen Willen als unfrei hinstellt, wird ihm Atheismus und Fatalismus vorgeworfen. Aber auch jede Philosophie, die ihren übersinnlichen Gegenstand begreifen und beweisen will, muss nothwendig mit diesem angedeuteten Charakter der Spinozistischen Philosophie schliessen. Was heisst begreifen und beweisen? Einen Gegenstand auf seine Ursachen zurückführen, aus diesen herleiten. Der Gegenstand ist bedingt. Man sucht zu ihm die Bedingungen. Ein Gegenstand ist uns nicht unmittelbar gewiss, man will ihn vermitteln, sucht zu ihm vermittelnde Medien. Muss aber in diesem Falle der Grund, die Bedingung, die Vermittlung nicht höher stehen, als das, was begründet, bedingt, vermittelt werden soll? Gott ist die höchste Vollkommenheit, das Unbedingte, das Unendliche, er selbst muss also der letzte Grund, die letzte Bedingung, das Unmittelbare selbst sein. Sucht man zu diesem eine Bedingung, einen Grund, eine Vermittlung, so steht diese höher, als Gott; denn Gott wird dadurch zum Bedingten, Begründeten, Vermittelten, Demonstrirten gemacht, über dem nothwendig die

[1] Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn. Breslau, 1785. 8. 2. Ausg. mit Zusätzen. 1786. 3. vermehrte Ausg. 1789. Wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Lehre des Spinoza. Leipzig, 1786. 8.

Bedingung, die Begründung oder Vermittlung, der Begriff oder Beweis stehen muss. Nur solches lässt sich begreifen und beweisen, das in der endlichen Reihe der Bedingung oder Ursache und des Bedingten oder der Wirkung steht. Wenn man diese Reihe auf Gott anwenden will, so verendlicht man ihn, ein Beweisen und Begreifen desselben erscheint und der Atheismus ist im Interesse der Wissenschaft. Es bleibt dem beweisen und begreifen wollenden Verstande nichts, als die materielle Natur. Die Vernunft läugnet die Natur und macht sich zu Gott. Der Verstand läugnet den Geist und macht die Materie zu Gott. Da wir aber immer und immer wieder den unabwendbaren Drang nach der Erkenntniss der übersinnlichen Ideen, Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit, haben, und weder der Verstand allein noch die Vernunft allein helfen, so kann uns nur die dritte Erkenntnissart zum Ziele führen. Diese ist der Glaube an die höchste unmittelbare Gewissheit, an eine solche, welche nicht wieder eine andere Gewissheit erfordert, um Gewissheit zu sein. Wir erkennen das Sinnliche als real oder wirklich unmittelbar, weil wir an diese Realität glauben, ebenso das Uebersinnliche, weil wir an das sich uns unabweislich aufdrängende Uebersinnliche glauben. Dieses Glauben wird nun in einer zweiten Schrift[1] seinem Princip nach näher untersucht. Das Princip des Glaubens ist das Princip nicht eines vermittelten, sondern eines unmittelbaren Wissens. Es ist dieser Glaube kein Auctoritätsglaube; denn hier entscheidet nicht das Ansehen oder der Ausspruch eines Dritten, sondern lediglich die innere Nöthigung. Es ist eben so wenig, was wir glauben, als eine Einbildung zu bezeichnen; denn wir können uns alles Mögliche einbilden. Hier aber, bei den Gegenständen einer übersinnlichen Welt, werden wir durch unser eigenes Gefühl zum Glauben genöthigt. Jacobi nennt dieses Glaubensorgan in uns, das uns die Gewissheit der übersinnlichen Idee giebt, bald innern Sinn, bald Glaubenskraft, bald Geistesgefühl, bald Vernunft im Gegensatze zur Sinnlichkeit und zum reflectirenden, empirisch thätigen Verstande. Die Erkenntniss dieses Organs ist ihm die rationale Anschauung, das unmittelbare Wissen. Der demonstrirende oder durch Vermittlung erkennende Verstand kann eben so wenig das auf die unmittelbare Sinnesanschauung gegründete Fürwahrhalten der Realität der äussern Welt widerlegen, als er das Fürwahrhalten der innern oder Vernunftanschauung in Bezug auf die übersinnliche Welt zu widerlegen im Stande ist. Jacobi hat keinen adäquaten Ausdruck für die Erfassung des den Sinnen Unerreichbaren durch das „überschwängliche Gefühl.“ Das innere Gefühlsvermögen ist das höchste

---

[1] David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch. Breslau, 1787. 8.



Vermögen und mit der Vernunft identisch. Es giebt keine Berufung auf ein Höheres, als auf das Gefühl des Geistes. Ueber seine Stellung zu Kant spricht sich Jacobi theils in der genannten zweiten Schrift, theils in einer besondern Abhandlung[1] aus. Er bekämpft Kant's Ansicht von der Apriorität des Raumes und der Zeit; er verwirft die Unterscheidung des Dinges in der Erscheinung und des Dinges an sich, nach welcher zuletzt alles Erkennen am consequentesten subjectiv und nichts als Idealismus ist, und vom idealistischen Standpunkte doch inconsequent ein Etwas bleibt, das für uns ewig unbekannt und unerkennbar ist. Am meisten sagt ihm Kant's Kritik des Verstandes zu, nach welcher dieses Organ, die übersinnlichen Ideen zu erkennen, nicht im Stande ist, und seine ins Unendliche erweiterten Kategorieen als Einbildungen hinweggeräumt werden. Nur darin ist Jacobi mit Kant nicht einverstanden, dass dieser der Vernunft die Fähigkeit, die objective Realität der Ideen zu erkennen, abspricht. Auch wird an Kant getadelt, dass er praktisch beweisen wolle, was er als theoretisch unbeweisbar erkennt, da das Beweisen des Uebersinnlichen als unmöglich und zugleich unnöthig erscheinen müsse. Er lobt endlich an Kant, dass er die Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit im Sinne des gesunden Menschenverstandes und der Religion nimmt, und tritt daher noch schärfer gegen die Fichte'sche und Schelling'sche Philosophie[2] auf. Die erstere wird von ihm die leibliche, die andere die zweite Tochter der kritischen Philosophie genannt. An der ersten wird getadelt, dass sie die moralische Weltordnung zu Gott mache, an der zweiten, dass sie den Unterschied der Natur- und Moralphilosophie, der Nothwendigkeit und Freiheit aufhebe, nichts Höheres als die Natur erkenne und einen Idealmaterialismus lehre. Jacobi philosophirte nicht systematisch, nicht streng wissenschaftlich. Form und Inhalt waren Bruchstücke, Anfänge ohne Vollendung. An die Stelle des Systems traten Briefe, Gespräche, ja selbst Romane.[3]

Man kann dem Spinoza nicht, wie Jacobi thut, Atheismus vorwerfen, viel eher Akosmismus, da jener Alles nur zur Modification

---

[1] Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine Absicht zu geben. Hamb. 1801. 8; (Auch in Reinhold's Beiträgen. H. 3 Nr. 1.)

[2] Drei Briefe über die Schelling'sche Philosophie bei Köppen, Lehre Schelling's. Hamb. 1803. 8. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig, 1811. 8.

[3] So auch Woldemar, eine Seltenheit aus der Naturgeschichte, philosophischer Roman. Flensb. 1779 (zuerst unter dem Titel: Liebe und Freundschaft im deutschen Merkur, 1777). Eduard Allwill's Briefsammlung mit einer Zugabe von eigenen Briefen. Königsb. 1792. 8. u. s. w.

einer und derselben Substanz nach gewissen Attributen macht und ihm Gott die einzige Substanz ist. So sagt Spinoza: „Ausser Gott kann es keine Substanz geben und keine begriffen werden“[1] und: „Was ist, ist in Gott und nichts ist ohne Gott und kann ohne ihn begriffen werden“.[2] Allerdings spricht er sich gegen die menschliche Vorstellung von Gott aus, wenn er sagt: „Es giebt Leute, welche einen Gott gleich dem Menschen dichten, bestehend aus Leib und Seele und den Leidenschaften unterworfen“[3] u. s. w. Es handelt sich beim Atheismus nicht um die Läugnung einer gewissen religiösen Vorstellung von Gott, sondern um die Idee Gott überhaupt. Diese Idee läugnet aber Spinoza nicht, sondern macht sie im Gegentheile zur Grundlage seines ganzen Systems. Dass Spinoza die Lehre vom Fatum verwirft, zeigt am deutlichsten der fünfte, von der menschlichen Freiheit handelnde Theil seiner Lehre. Man kann aber auch eben so wenig mit Jacobi behaupten, dass die begreifen und beweisen wollende Philosophie zum Atheismus führt. Cartesius und die Cartesianer, ferner Locke, Spinoza, Leibniz, Wolff, Berkeley wollten auf dem Wege der Demonstration zu Gott kommen und kamen in ihrem Systeme zu Gott, auch haben die meisten Philosophen, welche den demonstrirenden Weg in der Philosophie einschlugen, die Freiheit des Willens gelehrt. Der Glaube ist ein Fürwahrhalten aus bloss subjectiven Gründen. Seine Ueberzeugungskraft kann also unmöglich stärker sein, als die aus objectiven Gründen hervorgehende Wissenschaft. Wenn deshalb die Demonstration in übersinnlichen Dingen verworfen werden soll, weil der Grund oder die Begründung höher oder vollkommener sein muss, als der zu begründende oder zu beweisende Gott, so hat ja auch die aus dem Gefühl hervorgehen sollende Glaubensüberzeugung Jacobi's ihren Grund und fällt in den nämlichen Fehler, den sie der Demonstration vorwirft. Die Demonstration vermittelt, begründet, beweist durch den Verstand, die Glaubensphilosophie durch das Gefühl. Das Letztere ist noch viel gewagter und weniger haltbar, weil man sich mit dem Gefühle alles Mögliche, auch das Abenteuerlichste von Gott vorstellen kann, und wenn dazu nichts als das Gefühl, das Glaubensorgan, die Glaubenskraft gehört, für wahr halten kann. Das Princip des Denkens ist das Princip der Wissenschaft, weil man nur durch den Begriff etwas erkennen, also wissen kann. Das Gefühl ist nur eine Stimmung unseres Lebens. Durch Stimmungen, wenn sie auch noch so erhebend sind, kommt man zu keinem Begriffe, darum auch zu keiner Erkenntniss, zu

---

[1] Spinoza, Ethica, P. I, propos. XIV.
[2] Ebend. propos. XV.
[3] Ebend. propos. XV, Schol.

keinem Wissen. Jacobi selbst betrachtet Verstand und Herz als unvereinbare Gegensätze. Das Licht, das er im Herzen hat, erlischt ihm nach seinem eigenen Geständnisse, wenn er es in den Verstand bringt. Was sollen wir aber mit etwas anfangen, das uns, wenn wir glauben, es sei hell, augenblicklich dunkel und nichts wird, wenn wir es denken? Denn dies thun wir doch, wenn wir es in den Verstand bringen. Jacobi will statt des durch den Beweis vermittelten Wissens Gottes das unmittelbare Wissen. Allein ist dies angebliche unmittelbare Wissen nicht auch ein vermitteltes? Was der Verstand durch den Beweis vermittelt, vermittelt Jacobi durch einen viel unsichereren und gefährlicheren Vermittler, das Gefühl. Das Gefühl ist das Princip aller Schwärmerei und alles Fanatismus und nichts führt mehr zu subjectiven Vorstellungen des Irrwahns, der Schwärmerei und des Fanatismus als gerade dieses Princip. Das „überschwängliche Gefühl" ist das Losungswort jeder Caricatur der übersinnlichen Welt. Ein solcher Gefühlsglaube ist noch schlimmer daran, als der Auctoritätsglaube; denn dieser hält sich doch noch an die Gründe berühmter Denker in der Geschichte, jener hat keinen Grund, als den seiner individuellen Stimmung und Einbildung.

§. 31. Jacob Friedrich Fries.

Fries suchte Jacobi mit Kant zu vermitteln.

Jacob Friedrich Fries (geb. 1773, gest. 1843) findet in seinen Werken[1] das Hauptverdienst Kant's in der subjectiven Richtung seiner Philosophie und suchte darum dem philosophischen Forschen eine anthropologische Grundlage zu geben. Wir haben es nur mit der Zergliederung unserer Gedanken und nicht mit den Dingen zu thun. Wir untersuchen, was im Erkenntnissvermögen enthalten ist. Fries bezeichnet Kant's Aufgabe als die der empirischen Philosophie. Das einzige Mittel zu ihrer Lösung ist Selbstbeobachtung. Nicht, was die Dinge sind, untersucht unsere Vernunft, sondern nur, ob sie von Dingen weiss. Wir untersuchen a posteriori, wie wir a priori erkennen. Kant will die transcendentale Wahrheit, er will das Verhältniss des Gegenstandes und der Vorstellung bestimmen, worüber wir nie etwas Gewisses sagen können, weil wir nur unsere Gedanken in uns haben und über diese nicht hinausgehen können. Die Kritik der Vernunft muss eine anthropologische (Anthropologismus), nicht eine transcendentale sein. Diese Kritik findet durch den Verstand statt, welchen Fries dem Sinn, der

[1] Neue Kritik der Vernunft. Heidelberg, 1807. 3 Bde. 8. Handbuch der psychischen Anthropologie. Jena, 1820 u. 1821, 2 Bde. 8. u. s. w.

Vernunft, dem Gefühl entgegensetzt. Der Verstand ist nämlich das Reflexionsvermögen oder das Vermögen, seine Aufmerksamkeit willkürlich zu bestimmen, unsere Thätigkeit willkürlich auf den in uns vorhandenen Gedankeninhalt zu richten. Was synthetisch im Geiste liegt, analysirt der Verstand durch das Urtheil. Der Gedankeninhalt ist dem Verstande gegeben, er formt ihn nur, macht keinen neuen Inhalt. Die Reflexionsphilosophie — und es giebt keine andere — wiederholt nur, was im Geiste vorhanden ist. In uns sind nur gewisse Erkenntnisse unmittelbar vorhanden (eigentliche Principien aller Erkenntniss). Die unmittelbar gewissen Erkenntnisse bedürfen keines Beweises, sie stehen dem Beweisbaren entgegen.

Die unmittelbaren Erkenntnisse enthalten nichts als Wahrheit. Die Wahrheit ist aber keine transcendentale, sondern eine empirische. Es handelt sich lediglich darum, ob die Erkenntniss in der Vernunft als eine unmittelbare vorhanden ist oder bei mittelbaren Erkenntnissen, ob sie mit unmittelbaren übereinstimmen. Die unmittelbar gewissen Erkenntnisse werden nur subjectiv begründet entweder dadurch, dass wir der unmittelbaren Erkenntniss selbst unmittelbar bewusst werden, oder wir müssen vermittelst unseres Verstandes, unserer Reflexion Urtheile bilden, um durch sie die unmittelbare Erkenntniss zu gewinnen. Die unmittelbare Erkenntniss der ersten Art ist die Anschauung. Das subjective Begründen ist hier das blosse Aufzeigen dieser unmittelbaren Erkenntniss in uns. Man nennt dieses Aufzeigen oder Nachweisen in uns oder dieses subjective Begründen Demonstration. Dies ist Sache der Mathematik. Haben wir aber solche Erkenntnisse in uns, die zwar unmittelbar gewiss sind, welche aber erst durch Reflexion über das Wesen der Vernunft in uns zum Bewusstsein kommen, so sind die Urtheile, durch welche wir zu diesen Erkenntnissen kommen, philosophische Urtheile und die so aufgefundenen Erkenntnisse philosophische. Dieses Nachweisen unmittelbar gewisser Erkenntnisse in der Vernunft ist die Deduction. Fries will die Jacobische Glaubensphilosophie wissenschaftlich durch die Deduction begründen. In der Philosophie ist die Deduction Bedürfniss, weil ihr diese das einzige Mittel ist, die unmittelbare Erkenntniss aufzufinden, während die Mathematik nicht nur deducirt, sondern auch demonstrirt. Im Erkennen zeigt sich eine erregbare Selbstthätigkeit des Gemüthes. Die Erregbarkeit ist der Sinn. Der Sinn hat Empfindungen, als äusserer Sinn Empfindungen von Qualitäten räumlich existirender Dinge, als innerer von eigenen Zuständen und Thätigkeiten. Wir bringen das Empfundene durch die Anschauung zur Einheit. Im Sinne sind die immanenten Formen oder Formen a priori Raum und Zeit. Das Angeschaute erkennen wir durch das Urtheil. Die Urtheile sind nur durch Anwendung der unserem

Geiste immanenten oder aprioristischen Kategorieen möglich. Die Kategorieen müssen mit den Wahrnehmungen als reine Zeitbestimmungen (Kant'sche Schemata) verbunden werden, damit wir die Erkenntniss der Erfahrung erhalten. Solche Erfahrungsurtheile, die sich auf den äussern und innern Sinn stützen, haben allein objective Gültigkeit und geben uns das (historische) Wissen. Raum und Zeit kommen nicht von den Dingen und ihrer Einwirkung, sondern liegen lediglich in unserm Geiste. Unser Wissen kann sich also nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen der Dinge beziehen. Die Gegenstände des Wissens sind den Formen des Raumes und der Zeit unterworfen, also mathematischen Formen. Sie sind Grössen. Ueber jede Grösse kann man ins Endlose hinausgehen, sie sind keine vollendete Totalität. Die Gegenstände des Wissens haben also den Charakter der Unvollendbarkeit. Es zeigt sich als eine keines Beweises bedürftige unmittelbare Wahrheit in unserer Vernunft das Bedürfniss nach einem Sein an sich, die Vernunft muss also über das hinaus, was kein Sein an sich ist und kein Sein an sich sein kann. Indem die Vernunft über alles Sinnliche und Mathematische hinausgeht, erkennt sie das Sein an sich an und wird desselben in den Ideen bewusst. Das An-sich ist das wahre, ewige Wesen der Gegenstände. Die Anschauungen und von ihnen abhängigen Begriffe gehen aus der Erregbarkeit, die Ideen aus der Selbstthätigkeit des Geistes hervor. Die Ideen haben einen negativen Charakter. Die Ideen sagen nur, was das wahre Wesen der Dinge nicht ist. Die Vernunft gewinnt das Absolute oder Vollendete, indem sie die Schranken der durch die Kategorieen gegebenen Zeitbestimmungen aufhebt. Wir erhalten also zwei Ansichten der Welt, die höhere ideale und die empirisch-mathematische. Die empirisch-mathematische stützt sich auf das empirisch-mathematische Wissen, die ideale auf das aus einem Vernunftbedürfniss hervorgegangene Glauben. Was wir erfahren und wissen, ist Erscheinung, was wir glauben, ist das Wesen der Erscheinung. Die Ideen sind das durch die Erfahrung nicht Gegebene, das nicht Wirkliche, sie sind, was (nur) sein soll, Zwecke. Das Reich der Ideen ist das Reich der Zwecke. Die Ideen: Gott, Unsterblichkeit, Freiheit, als solche Vernunftzwecke, lassen sich durch Deduction in der Vernunft nachweisen, aber niemals beweisen. Das, was in der Erfahrung nicht gegeben, nicht wirklich ist und sich uns doch als Vernunftbedürfniss aufdrängt, glauben wir. Die Ideen werden nicht gewusst, sondern geglaubt. Das Anerkennen des Unendlichen im Endlichen ist die Ahnung, die sich in der ästhetisch-religiösen Betrachtung der Welt zeigt. Die Summe des Anthropologismus wird von Fries so ausgesprochen: Von Erscheinungen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, das Ewige im Endlichen ahnen

wir.[1] — Es ist schon von vornherein ein vergebliches Streben, Antipoden, wie Kant und Jacobi, zu vereinigen. Jener hat eine Verstandes- und Vernunftphilosophie, ein System des Kriticismus, will die Wissenschaft auf das Erkennen stützen, nimmt die Apriorität des Raumes und der Zeit und der Kategorieen an, findet mit dem theoretischen Erkenntnissvermögen nur eine sinnliche Welt der Erfahrung und bezeichnet die übersinnliche Welt als unerkennbar; dieser (Jacobi) hat eine Gemüths- und Gefühlsphilosophie, ein System des Dogmatismus, wenn man seine „Rhapsodieen im „Heuschreckengange““ System nennen kann, will alle übersinnlichen Ideen auf das Gefühl bauen, verwirft die Apriorität des Raumes und der Zeit und der Kategorieen, findet im unmittelbaren Wissen eine übersinnliche Welt, die ihm so gewiss ist, als nur die sinnliche gewiss sein kann. Solche Gegenfüssler lassen sich nur äusserlich combiniren, nie aber innerlich verbinden, weil Principien und Resultate entgegengesetzt sind.

Fries' Philosophie neigt aber immer mehr zu Kant, als zu Jacobi hin. Sie ist die auf die Anthropologie gebaute Kant'sche Kritik der reinen Vernunft mit dem Streben, die von Kant als theoretisch unerkennbar bezeichnete Welt der übersinnlichen Ideen auch theoretisch zu begründen. In diesem letzten Streben stimmt er mit Jacobi überein und auch darin, dass ihm die Art dieses Erkennens der Glaube ist. An die Stelle des blossen Gefühls, inneren Sinnes, tritt bei Fries die Deduction durch die Reflexion des Verstandes. Der Verstand ist aber nach Fries an den im Menschen vorhandenen Gedankeninhalt gebunden. Die Reflexionsphilosophie wiederholt nur, was im Geiste vorhanden ist. Der subjective Verstand kann also nur das deduciren, was in der subjectiven Vernunft liegt. Er kann über diesen Inhalt nicht hinaus, also immer nur etwas als subjective Wahrheit, nicht aber als objective deduciren. Ein solcher Subjectivismus muss sich zuletzt mit Wahrscheinlichkeit begnügen. Sagt doch Fries selbst, „es sei eigentlich nur wahrscheinlich, dass es sich in der Vernunft des Andern eben so verhalte, wie in unserer“.[2] Beweisen oder nachweisen bleibt bei ihm immer ein subjectives Begründen. Wenn aber etwas für mich wahr ist, folgt noch lange nicht, dass es für einen Andern wahr ist. Wir sagen: Es ist Etwas eine unmittelbare Erkenntniss in uns, oder sie wird eine solche für uns durch unser Reflexionsvermögen. Aber, was für uns unmittelbare Erkenntniss ist, wird dem Andern erst durch Vermittlung gewiss, und für das, was uns durch Vermittlung zuletzt zur wahren Erkenntniss wird, giebt es dem Andern keine Vermittlung. In der Sinnlichkeit

[1] M. s. Fries: Wissen, Glaube und Ahnung. Jena, 1805. 8.
[2] Reinhold, Fichte und Schelling. Lpz. 1803. 8. S. 71. 253.

nimmt Fries die Apriorität des Raumes und der Zeit, ebenso der Kategorieen für die Urtheile unseres Erkenntnissvermögens an. Wir haben die Unhaltbarkeit dieser Ansicht bei Kant gezeigt und Fries theilt hier alle von uns gerügten Mängel mit Kant, nur fehlt ihm die Consequenz der Kant'schen Lehre. Während für Kant nur das Ding in der Erscheinung erkennbar ist, giebt sich Fries, der auf diese Unterscheidung ein grosses Gewicht legt, alle Mühe, das unerkennbare Ding an sich zu erkennen. Er hat damit einen Weg eingeschlagen, der an vielen Verirrungen der neuern Philosophie die Schuld trägt. Er stimmt mit Kant überein, dass er nur ein mathematisches und empirisches Wissen, das sich auf die Dinge in der Erscheinung bezieht, annimmt und auf diesem Wege nur zur empirischen Welt gelangt. Wie rettet er die von Kant theoretisch aufgegebene Idealwelt? Wir erhalten in der empirischen Welt keine Totalität, keine Vollendung, also auch keine durch das empirische Wissen. Wir haben in unserer Vernunft das Bedürfniss nach einem Sein an sich. Wir kennen kein anderes Sein, als das durch unsere Sinne und unsern Verstand erkannte, dieses ist aber ein individuelles und wird durch die Abstraction ein allgemeines. Ohne das Individuelle ist es aber nur in unserm Verstande, nicht an sich. Können wir aber ein Sein an sich mit einem Bedürfnisse, mit dem Bedürfnisse der Vernunft nach Einheit motiviren? Wir bringen in unser Erkennen Einheit durch die Kategorieen, welche Fries selbst annimmt und die nach ihm selbst, sich lediglich auf die Dinge der Erscheinung beziehend, nur ein empirisches Wissen geben. Man kann also mit dem Bedürfnisse nach Einheit das Sein an sich nicht begründen. Die Vernunft soll über „alles Sinnliche und Mathematische" hinausgehen, um das „Sein an sich" zu gewinnen. Man wird sich desselben durch die „Ideen" bewusst. Sie sollen „das wahre ewige Wesen" der Erscheinungen sein. Sie sollen erhalten werden durch die Selbstthätigkeit des Geistes, welche Raum und Zeit und die Kategorieen aufhebt. Wenn wir aber Raum und Zeit und alle Kategorieen aufheben, haben wir etwas, was sich absolut nicht denken lässt; es ist nicht mehr, wie Fries sagt, das Nichtwirkliche, sondern das Unmögliche. Das Unmögliche kann aber nie das wahre Wesen der Dinge sein, weil es weder für sich, noch für ein Anderes ist, da es nicht nur als das Nichtseiende, sondern als das Nichtseinkönnende gedacht werden muss. Die ideale Welt gegenüber der empirischen wird auf diesem Wege eine reine Unmöglichkeit. Wie kann man in einer solchen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nachweisen wollen? Der Fehler liegt in der aus der Scheidung der subjectiven Formen und des objectiven Stoffes hervorgehenden Trennung des Dinges in der Erscheinung und des Dinges an sich. Etwas, was logisch unmöglich ist, kann uns nicht als Vernunftbedürfniss er-

scheinen. Der Glaube erhält nach Kant in der sittlichen Natur des Menschen immerhin noch eine stärkere Grundlage, als durch ein Vernunftbedürfniss, das in der angedeuteten Weise befriedigt werden soll. Das Unendliche kann schliesslich nur derjenige anerkennen oder ahnen, der das Unendliche selbst in den drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit anerkennt. Negativ ist nach Fries die Idealwelt die Aufhebung der Kategorieen. Eine solche Negation ist aber eine vollständige Unmöglichkeit. Positiv sollen die Ideen das sein, was sein soll, die Vernunftzwecke. Ist aber das, was sein soll? Ist es schon des blossen Sollens wegen? Wird nicht Vieles, was sein sollte, gedacht und ist deshalb doch nicht? Sind die Zwecke etwas an sich oder werden sie nicht vielmehr von uns in die Dinge hineingelegt? Damit, dass man Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Seinsollendes oder Ideale denkt, hat man ihre Realität nicht begründet. Wir kommen auch mit der Fries'schen Philosophie über die von Kant dem Erkenntnissvermögen gezogene Schranke nicht hinaus.

§. 32. Johann Gottlieb Fichte.

Jacobi's Polemik befriedigt eben so wenig, als Fries' Vermittlung. Fichte entwickelte aus der Kantischen Philosophie das, was der Anlage oder dem Keime nach in ihr lag, den subjectiven Idealismus, in seiner Ichphilosophie oder der ältern Wissenschaftslehre.

„Das endliche Vernunftwesen," sagt J. G. Fichte (1762—1814), „hat nichts ausser der Erfahrung, diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält." Wie kann sich der Philosoph über die Erfahrung erheben? In der Erfahrung ist das Ding und die Intelligenz „unzertrennlich verbunden."[1] Der Philosoph kann nun von einem von beiden in der Erfahrung verbundenen, der Intelligenz oder dem Dinge, abstrahiren, d. h. eines von beiden hinwegdenken und sich dadurch über die Erfahrung erheben. Abstrahirt er von der Intelligenz, so erhält er das Ding an sich. Abstrahirt er vom Ding, so erhält er die Intelligenz an sich. Man hat im ersten Falle das Ding an sich, im zweiten die Intelligenz, abstrahirt von ihrem Verhältnisse zur Erfahrung.

---

[1] Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre in J. G. Fichte's philosoph. Journal. Bd. V, Heft 1, S. 11. Weniger richtig drückt dies Schwegler in seiner Gesch. der Philosophie, 5. Aufl. 1863, S. 184 also aus: „In jeder Erfahrung ist nebeneinander ein Ich und ein Ding, eine Intelligenz und ihr Gegenstand." Sie werden nicht „nebeneinander," sondern, wie Fichte sagt, mit einander „unzertrennlich verbunden" in der Erfahrung wahrgenommen.

Im ersten Falle ist das Ding an sich, im zweiten die Intelligenz an sich Grund der Erfahrung. Die Philosophie, welche vom Ding an sich als dem Princip der Erkenntniss ausgeht, ist Dogmatismus, die von der Intelligenz als dem Erkenntnissgrunde ausgehende Philosophie ist der Idealismus. Es sind nur diese zwei Systeme der Philosophie möglich. Der Idealismus macht die Vorstellungen zu Producten der Intelligenz, der Dogmatismus zu Producten eines Dinges an sich. Es ist ein unversöhnbarer Streit zwischen Idealismus und Dogmatismus. Es handelt sich um die Frage, ob der Selbstständigkeit des Ichs die Selbstständigkeit des Dinges oder umgekehrt der Selbstständigkeit des Dinges die des Ichs aufgeopfert werden soll, ob die Intelligenz oder das Ding das Erste, Anfangende, Unabhängige sei. Der Idealismus verdient unbedingt den Vorzug. Die Intelligenz ist eine unmittelbare Thätigkeit unseres Bewusstseins. Das Ding haben wir nicht im Bewusstsein, sondern nur das, was wir empfinden. Die Vorstellungen sind in uns, nicht die Dinge, die Vorstellungen aber kommen vom Vorstellenden, vom Ich. Der Dogmatismus muss ein Ding an sich als Erklärungsgrund der Vorstellungen voraussetzen, und doch ist in unserem Bewusstsein dieses Ding an sich nicht. Das Ding an sich wäre ein Sein an sich, Sein kann aber immer wieder nur Sein, nicht aber Vorstellen in mir bewirken. Es ist demnach Alles aus dem Ich, der Intelligenz, abzuleiten und die einzig wahre Philosophie ist der Idealismus.[1] Fichte tadelt an Kant, dass er das theoretische Ich, als von der Aussenwelt afficirt, receptiv und das praktische, als die Aussenwelt frei bestimmend, spontan denkt und damit den Dualismus stehen lässt. Das Ich ist ihm reine Thätigkeit, ausschliesslich praktisch; denn sein so genanntes receptives Verhalten gegenüber den afficirenden Objecten ist ihm ebenfalls Thätigkeit. Es ist das Object eine von der eigenen Thätigkeit, um auf sich zurückzukommen, gesetzte Schranke, Selbstbeschränkung des Ichs, eine verminderte oder beschränkte Thätigkeit. Die Objecte sind Producte der Thätigkeit des Ichs. Das von Kant angenommene, als von der theoretischen Vernunft unerkennbar hingestellte, Ding an sich ist nichts. Fichte macht mit dem Satze Ernst: „Alles, was ist, ist Ich.“ Sehen wir zu, wie er diese Ichlehre (die ältere Wissenschaftslehre) entwickelt.[2] Wenn wir von

---

[1] Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre in J. G. Fichte's philosoph. Journal, Bd. 5, H. 1 u. 4, Bd. VI, H. 1, Bd. VII, H. 1.

[2] M. s. besonders über den Begriff der Wissenschaftslehre, Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen, Weimar, 1794; Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Als Handschrift für seine Zuhörer. Leipzig, 1794. Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschafts-

Wissenschaft sprechen, so ist die erste Frage die: Wie ist die Wissenschaft selbst möglich? Die Wissenschaft, welche diese Frage beantwortet, ist die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt. Weil ohne eine solche Wissenschaft alle andern Erkenntnisse keine Wissenschaften sein können, ist sie die Wissenschaft schlechthin oder die Wissenschaftslehre. Die Philosophie muss ihre alten Namen, „einer Kennerei, Liebhaberei, eines Dilettantism aufgeben, welche sie aus übertriebener Bescheidenheit seither geführt hat"[1] und den neuen der Wissenschaftslehre annehmen. Die Sätze einer Wissenschaft sollen gewiss sein. Sind sie nicht gewiss, so müssen sie gewiss gemacht werden. Die Sätze müssen in ein Causalitätsverhältniss gebracht werden, ein Satz muss den andern gewiss machen. Zuletzt aber müssen, wenn eine Wissenschaft möglich sein soll, alle Sätze auf einen Satz zurückgeführt werden, welcher in sich und durch sich gewiss ist, also keines weitern Beweises mehr bedarf, da man beim Beweisen in's Endlose immer wieder einen ungewissen, erst noch gewiss zu machenden Satz voraussetzt. Es müssen alle Sätze der Wissenschaft von einem unmittelbar gewissen obersten Grundsatze abgeleitet werden. Ohne einen solchen ist keine Wissenschaft möglich. Die Wissenschaftslehre hat die Grundsätze aller möglichen Wissenschaften zu erweisen, die in ihnen selbst nicht erwiesen werden können, sie muss die systematische Form für sie begründen. Aber die Wissenschaftslehre ist selbst eine Wissenschaft, sie muss also selbst einen Grundsatz haben, der in ihr keines Erweises mehr bedarf, sondern zum Behuf ihrer Möglichkeit vorausgesetzt wird. Sie muss, da sie für alle Wissenschaften Grundsätze aufstellt, aus ihrem obersten Grundsatze die übrigen herleiten. Zu jedem Satze, also auch zum obersten Grundsatze gehört dasjenige, von dem man etwas gewiss weiss, und das, was man davon weiss. Das erste nennt Fichte den Gehalt (Materie, Inhalt), das zweite die Form des Satzes. In dem Satze: „Gold ist ein Körper" ist Gold und Körper das, wovon man weiss. Beide sind der Gehalt des Satzes. Dass sie in einer gewissen Rücksicht gleich sind (Gold = Körper) ist das, was man von ihnen weiss, die Form des Satzes.[2] Subject und Prädicat sind also die Materie, die Copula die Form des Satzes, eben so auch des obersten Grundsatzes. Der erste Satz der Wissenschaftslehre soll unmittelbar und durch sich selbst gewiss sein. Der Gehalt desselben muss seine Form, seine Form den Gehalt bestimmen. Sein Gehalt kann nur zu seiner Form, seine

---

lehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, Jena und Leipzig, 1795, 2. Aufl. 1802.

[1] Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. S. 17

[2] Ebend. S. 22.

Form nur zu seinem Gehalte passen. Jede andere Form und jeder andere Gehalt würde den Satz und damit alles Wissen aufheben. Alle andern Sätze müssen entweder der Form oder dem Gehalte nach von dem ersten Satze bedingt sein. Gäbe es Grundsätze, die weder der Form noch dem Gehalte nach von dem ersten bedingt wären, so wären keine Wissenschaftslehre und kein Wissen möglich.

Jeder giebt den Satz: A ist A (A = A) als völlig gewiss und ausgemacht zu. Der Satz ist schlechthin, d. i. ohne allen weitern Grund, gewiss. Man sagt damit nicht: A ist; sondern, wenn A ist, so ist es nichts anderes, als eben A. Es bezieht sich der Satz also nicht auf den Gehalt (Materie), sondern auf die Form, auf den nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Setzen des A und der daraus folgenden Identität des A. Dieser nothwendige Zusammenhang ist absolut gewiss. Er sei = X. Dieser Zusammenhang = X ist im Ich und durch das Ich gesetzt; denn es ist der Satz: Wenn A ist, so ist es = A, ein Urtheil und das Urtheilende ist eben das Ich. Es wird gesagt, dass im Ich etwas sei, das sich stets gleich, stets ein und dasselbe sei. Der Satz: A = A ist also nur seinem Gehalte nach bedingt; denn die Gewissheit des X hängt von der Gewissheit des A ab, seiner Form nach unbedingt. Denn das, wovon ich weiss (Materie des Satzes), das A, ist noch nicht gewiss; wohl aber das, was ich von ihm weiss (die Form), die Identität des A. Die Gewissheit des Zusammenhanges in dem Satze: A = A ist im Ich und durch das Ich gesetzt. Ich kann also den Satz A = A in den Satz: Ich = Ich verwandeln. Hier sind Gehalt und Form unbedingt. Denn in dem Satze A = A ist nur der Zusammenhang zwischen Setzen und Sein gewiss, nicht aber das wirkliche Sein des A. Dagegen erhalte ich, wenn ich statt A Ich setze, etwas absolut Gewisses. Alle Thatsachen des empirischen Bewusstseins können nur dadurch erklärt werden, dass, wenn etwas im Ich gesetzt wird, vor Allem das Ich selbst sein muss. Das Ich setzt den Satz: A = A. Es ist das Prius aller möglichen Handlungen des Bewusstseins. Das Ich muss sich zuerst selbst setzen, ehe es irgend etwas Anderes setzt. Es setzt sich in dem Satze Ich = Ich oder in dem Satze: Das Ich ist; Ich bin. Ich ist das schlechthin Gesetzte, weil es von nichts Anderem mehr abhängig und alles Andere von ihm abhängig ist. Das Ich setzt sich selbst und ist vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst. Das Ich setzt sein Sein vermöge seines blossen Seins. Das Ich ist hier Handelndes und das Product der Handlung. Das Handelnde ist das Thätige und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird, die Handlung. In dem Satze: Ich bin oder Ich = Ich oder Ich setzt sich als Ich, sind Handlung und That eines und dasselbe. Es ist dieses Sichsetzen des Ichs die erste Thathandlung des

Bewusstseins, welche allen andern Thätigkeiten des Bewusstseins schlechterdings vorausgehen muss, durch welche alle Thatsachen des Bewusstseins gewiss sind. Es ist ein Satz, der nicht mehr, wie der Satz: A = A, dem Gehalt nach bedingt und nur der Form nach unbedingt, sondern dem Gehalt und der Form nach unbedingt ist. Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein (denn es ist ja nur als sich setzend, Sein und Sich-selbst-setzen sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich) — ist der Satz, der an die Spitze der Wissenschaftslehre zu stellen ist.

Wird in dem Satze: Ich = Ich, mit welchem die Wissenschaftslehre beginnt, von dem bestimmten Gehalte, also vom Ich abstrahirt und nichts, als die Form, die Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein übriggelassen, so erhalten wir den Grundsatz der Identität in der Logik: A = A. Abstrahirt man von allem Urtheilen als bestimmtem Handeln und sieht bloss auf die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes, so erhält man die Kategorie der Realität. Das absolute Subject ist das Ich, aus ihm werden alle Kategorieen abgeleitet.

Der Satz — A ist nicht = A ist ebenfalls völlig gewiss und ausgemacht und bedarf keines Beweises. Er ist der Form nach absolut gewiss, unbedingt, dem Gehalte nach bedingt. Er ist dem Gehalte nach bedingt, weil — A das A voraussetzt und ohne das A nicht ist. Die Form der Handlung drückt in diesem Satze schlechthin aus, dass ein Non A nicht A sei. Es ist hier kein Setzen, sondern ein Gegensetzen. Die Materie des Satzes ist Non A. Soll aber ein Non A gesetzt werden, so muss ein A gesetzt sein. Das Entgegensetzen setzt hier ein Setzen voraus. Die Materie des Satzes ist bedingt. Dass man so und nicht anders handelt, d. h. von Non A sagt, dass es nicht = A sei, das Wie ist unbedingt, nicht aber das Was. Non A ist nicht, was A ist. Das ganze Wesen des Non A besteht darin, dass es nicht ist, was A ist. Ich weiss von Non A, dass es das Gegentheil von irgend einem A ist. Was aber das Non A sei, kann ich nur unter der Bedingung wissen, dass ich A kenne. Non A wird nur entgegengesetzt unter der Bedingung, dass man A setzt. Das A Setzende ist das Ich, so ist auch das Non A Setzende das Ich. Das Non A ist im Ich und durch das Ich gesetzt. Ursprünglich ist nichts, als das Ich gesetzt, eine allem Bewusstsein zu Grunde liegende, alles Bewusstsein allein möglich machende Thathandlung. Also kann man auch schlechthin, d. h. absolut, ohne Bedingung nur dem Ich entgegensetzen. Das dem Ich Entgegengesetzte ist das Nicht-Ich. Es ist also ein zweiter absolut gewisser Grundsatz gefunden: Dem Ich wird schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt. Der Grundsatz ist der Form nach

unbedingt, dem Gehalte (der Materie) nach bedingt. Denn das Ich setzt das Nicht-Ich voraus. Das Nicht-Ich kann nur gesetzt werden, wenn das Ich gesetzt worden ist. Ich weiss nicht, was das Nicht-Ich ist, wenn ich nicht vorher das Ich kenne. Von allem, was dem Ich zukommt, muss durch die Handlung des Gegensatzes dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Abstrahirt man in dem zweiten Grundsatze: Dem Ich wird schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt von seinem Gehalte, so erhält man nach der Formel — A nicht = A den Satz des Gegensetzens. Abstrahirt man von der Handlung des Urtheilens und sieht nur auf die Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nichtsein, so erhält man die Kategorie der Negation. Durch die beiden ersten, seither entwickelten Grundsätze der Wissenschaftslehre, wenn man sie ohne eine nähere Erklärung nimmt, entsteht ein Widerspruch. Wenn das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt, weil das Nicht-Ich das Gegentheil des Ichs ist. Mit dem Setzen des Nichtichs wird das Ich aufgehoben, und doch ist das Nichtich nur im Bewusstsein, im Ich selbst gesetzt. Denn im Ich und durch das Ich wird das Ich gesetzt und diesem das Nichtich entgegengesetzt. Wenn aber das Nichtich im Ich gesetzt ist, so muss auch das Ich gesetzt sein. Das Ich erscheint also gesetzt und aufgehoben. Das Ich wäre = Nichtich, das A = Nicht A. Dies ist ein Widerspruch, der die Identität unseres Bewusstseins, welche im ersten Grundsatze ausgesprochen worden ist, aufheben würde. Es muss nun ein X gefunden werden, durch welches dieser Widerspruch aufgehoben und die Identität des Bewusstseins gerettet wird. Ich und Nichtich, Sein und Nichtsein, Setzen und Gegensetzen, Realität und Negation sollen im Bewusstsein vereinigt, gleich werden, sie sollen zusammengedacht werden, ohne sich gänzlich aufzuheben. Die Gegensätze, welche vereinigt werden sollen, sind im Ich und durch das Ich gesetzt, sie sind im Ich als Bewusstsein. Demnach muss auch das aufzufindende X im Bewusstsein sein, wenn die Gegensätze im Ich ohne Widerspruch vereinigt werden sollen. Da das Ich sowohl als das Nichtich Producte ursprünglicher Handlungen des Ichs sind und das das Ich aufhebende Entgegensetzen des Nichtichs im Ich nur durch das X möglich ist, so muss X das Product einer Handlung des Ichs sein, welche wir Y nennen wollen. Es muss dieses Y eine Thätigkeit des Ichs sein, durch welche das entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesetzt werden, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben, eine Thätigkeit des Ichs, durch welche diese Gegensätze in die Identität des einigen Bewusstseins aufgenommen werden. A und Non A, Sein und Nichtsein lassen sich nur dann zusammendenken, ohne sich zu vernichten, wenn sie sich gegenseitig einschränken. Die Handlung Y ist also ein Einschränken beider

Gegensätze durch einander. Der Grund, durch welchen der angedeutete Widerspruch gelöst wird, X, wird durch die Schranke beider ausgedrückt. Allein diese Schranke ist noch näher zu bestimmen. Etwas einschränken heisst die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben. Im Begriffe der Schranke liegt also ausser dem der Realität und Negation noch der der Theilbarkeit. Die Handlung Y ist also ein Einschränken, welches im theilweisen Setzen und theilweisen Aufheben besteht. Der dritte nunmehr gewonnene Grundsatz lautet: Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, insofern, d. i. nach denjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Ein Theil der Realität, d. i. derjenige, der dem Nichtich beigelegt wird, ist im Ich aufgehoben. Ursprünglich ist das unmittelbar gewisse Ich das Ich schlechthin, die Ichheit, das absolute Ich, das nichts ist, als ein Sichsetzen, reine, absolute Thätigkeit. Da ursprünglich nichts ist, als diese Thätigkeit, so ist sie unbeschränkt, sie geht ins Unendliche. Nun aber denkt oder setzt sich das ursprüngliche, absolute Ich als ein Ich. Das kann es nur, indem es über sich reflectirt, von seinem Sein weiss, sich als Subject zum Object macht. Reflectiren kann es nur dann über sich, wenn es auf sich zurückkommt. Dieses ist nur dann möglich, wenn sich die an sich ins Unendliche gehende Thätigkeit eine Schranke setzt. Diese Schranke ist das Nichtich. Das absolute Ich wird nur dadurch ein bestimmtes, empirisches, individuelles Ich, dass es sich die Schranke setzt. Es ist also das Nichtich eine Selbstbegrenzung oder Selbstbeschränkung des Ichs. Das Nichtich wird nicht ganz, sondern nur theilweise gesetzt oder aufgehoben, wie das Ich dem Nicht-Ich entgegen sich nicht ganz, sondern nur theilweise aufhebt oder setzt. Wenn das Ich gesetzt wird, wird ein Theil des Nichtichs aufgehoben und gedacht: Nicht Alles ist Nicht-Ich, das Ich ist auch, und wenn das Nichtich gesetzt wird, wird ein Theil des Ichs aufgehoben und gedacht: Nicht Alles ist Ich, auch das Nicht-Ich ist. Es ist ein unaufhörliches theilweises Setzen und Aufheben des Ichs und Nichtichs. Die reine ursprüngliche Thätigkeit ist aber das Ich schlechthin, welches in sich das theilbare Ich dem theilbaren Nicht-Ich entgegensetzt.

Durch den Begriff der Theilbarkeit kamen wir zum dritten der Form nach bedingten, dem Gehalte nach unbedingten Grundsatze, nach welchem im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegengesetzt wird. Wird in diesem Grundsatze von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahirt und die blosse Form der Vereinigung der Entgegensetzung durch den Begriff der Theilbarkeit übrig gelassen, so erhalten wir das dritte logische Gesetz

vom Grunde A zum Theil = — A und jedes — A zum Theil = A. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale = X gleich und jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmal ist der Grund. Im ersten Falle ist der Grund Beziehungs-, im zweiten Falle Unterscheidungsgrund. Entgegengesetztes gleich setzen oder vergleichen heisst nämlich beziehen, Gleichgesetztes entgegensetzen heisst unterscheiden. Wenn von der bestimmten Form dieses Grundsatzes abstrahirt und bloss das Allgemeine der Handlungsart — nämlich das Eine durchs Andere zu begrenzen, übrig gelassen wird, haben wir die Kategorie der Bestimmung (Limitation). Mit der Bestimmung ist aber auch die Quantität zugleich als Kategorie gesetzt.

Wir haben also folgendes Resultat gewonnen. Das Ich sowohl als das Nichtich sind beide durch das Ich und im Ich gesetzt, als durcheinander gegenseitig beschränkbar, d. i. so, dass die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebt und umgekehrt. In diesem Satze liegen folgende zwei: 1) Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, 2) das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich. Der Widerspruch, der in der Vereinigung von Realität und Negation im Ich gesetzt wird, wird auch hier durch die Theilbarkeit aufgehoben. Das Ich bestimmt sich zum Theil und wird zum Theil bestimmt. Das Ich bestimmt, es ist thätig; es wird bestimmt, es ist leidend; es ist also theilweise thätig und theilweise leidend. So viele Theile der Realität das Ich in sich selbst setzt, so viele Theile der Negation muss es in das Nicht-Ich setzen und so viele Theile der Realität vom Ich in das Nichtich gesetzt werden, so viele Theile der Negation muss das Ich in sich selbst setzen. Wenn ein Theil des Ichs gesetzt wird, wird ein Theil des Nichtichs aufgehoben. Ich und Nicht-Ich werden im Ich einander theilweise setzend und aufhebend, also sich wechselseitig bestimmend gesetzt. Damit haben wir im Ich die Kategorie der Wechselwirkung gewonnen. In so fern das Ich durch das Nichtich beschränkt oder bestimmt wird, ist das Ich leidend, das Nicht-Ich dagegen thätig. Das Thätige ist das Bewirkende oder die Ursache, das Leidende das von diesem Bewirkte. Wir erhalten so die Kategorie der Causalität. Das Ich wird aber nicht bloss vom Nicht-Ich bestimmt, es bestimmt sich selbst. Als sich selbst bestimmend ist es das Bestimmende oder Thätige und das Bestimmtwerdende oder Leidende. Es ist zugleich das Thätige und das Leidende. Das ist ein abermals zu lösender Widerspruch. Das Thätige ist die Realität, das Leidende die Negation. Das Ich ist ursprünglich als Ich schlechthin reine, absolute Thätigkeit. In diesem Ich ist der Inbegriff, die Totalität aller Realitäten. Es ist ein

absolutes Quantum, ein Kreis, der alle Realitäten in sich schliesst. Denkt man aber dieses Ich, wie es sich als das durch das Nicht-Ich bestimmte und als das das Nicht-Ich bestimmende Ich setzt, so denkt man sich eine bestimmte, beschränkte Sphäre in der absoluten Totalität, im Umfangskreise der Realität des absoluten Ichs. Hier begegnet uns die Kategorie der Substantialität oder der Substanz und des Accidens im Ich. Der ganze Quantumskreis, die Totalität aller Realitäten des Ichs ist die Substanz, eine beschränkte Sphäre im Umkreis, ein bestimmtes, dem Nicht-Ich entgegengesetztes, individuelles Ich ist das Accidens dieser Substanz. Das Ich ist das Absolute, das Unendliche, die Substanz. In ihm sind alle möglichen Realitäten, d. h. alle möglichen Setzungen bestimmter Iche enthalten. So oft das Ich sich als ein Ich dem Nichtich gegenübersetzt, erhalten wir eine bestimmte Einzelsphäre des Ichs, welche nicht das ganze absolute Ich, nicht die unbeschränkte, sondern die beschränkte Thätigkeit ist. Während Spinoza eine realistische Substanz, das anfangs- und endlose Sein der Natur hat, und die einzelnen Dinge die Daseinsweisen derselben sind, hat Fichte ebenfalls ihm gleich nur eine Substanz. Aber diese eine Substanz ist eine idealistische, die reine Thätigkeit des Ichs, welche bei Spinoza zum Accidens heruntersinkt, und die Natur, Spinoza's Substanz, ist bei Fichte das vom Einzelich sich entgegengesetzte Nicht-Ich und sinkt zum blossen Accidens des Ichs herunter.

Fichte hat das Object aufgehoben; er kennt nur das Ich und doch, wenn das Ich sich als Ich dem Nicht-Ich entgegensetzt, setzt es eine Art von Object (das Nicht-Ich nämlich) voraus. In wie fern das Ich durch das Nicht-Ich bestimmt wird, leidet das Ich und das Nicht-Ich ist thätig. Das Leiden des Ichs ist ein Bewirktwerden, setzt einen Grund voraus. Da das Ich reine Thätigkeit ist, so kann der Grund seines Leidens nur im Nicht-Ich liegen. Man betrachtet hier die Thätigkeit des Nicht-Ichs allein als den Realgrund des Leidens des Ichs, schreibt dem Nicht-Ich Realität zu und kommt so auf den Dogmatismus. Dies ist aber eine extreme und unhaltbare Ansicht. Der Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich ist hier qualitativ. Das Ideale, das Subjective, das Ich ist etwas ganz Anderes, als das Reale, Objective, das Nicht-Ich. Man setzt eine Thätigkeit des Nicht-Ichs als Realgrund des Leidens im Ich im realistischen Dogmatismus oder Realismus voraus. Der Idealismus dagegen sagt: Nimmt man das Ich als die Substanz, die Totalität aller Realitäten, so ist es die Thätigkeit des Ichs, welche im Ich ein Leiden setzt, es ist also auch das Leiden eine Art von beschränkter Thätigkeit, nichts Anderes, als eine verminderte Thätigkeit, ein geringerer Grad derselben. Der Unterschied zwischon Ich und Nicht-Ich ist hier kein qualitativer; denn das Nicht-Ich ist nicht etwas

Anderes, als das Ich. Der Unterschied ist nur quantitativ, indem die reine Thätigkeit an sich von der verminderten sich nur dadurch unterscheidet, dass in jener ein grösseres Quantum von Thätigkeit ist, als in dieser. Nach dieser Anschauung hat das Nicht-Ich seinen Grund, es hat einen Idealgrund. Es ist die Realität vom Ich bloss ins Nicht-Ich hinein gedacht. Die Ansicht ist dem dogmatischen Realismus entgegengesetzt, sie ist der dogmatische Idealismus. Die beiden Ansichten widerstreiten sich. Der Widerspruch wird durch den kritischen Idealismus, Fichte's Ansicht, aufgelöst. Nach dieser Ansicht ist der Realgrund des Nicht-Ichs auch zugleich der Idealgrund und umgekehrt. Die Thätigkeit des Ichs allein ist nicht der Grund der Realität des Nicht-Ichs, noch die Thätigkeit des Nicht-Ichs allein der Grund des Leidens im Ich. Die Thätigkeit des Ichs geht auf sich zurück, damit das Ich sich als bestimmtes Ich denkt, sie darf nicht ins Endlose gehen, sonst würde sie sich verlieren und nie auf sich zurückkommen. Ein Anstoss muss der Thätigkeit des Ichs an sich entgegengesetzt werden, damit das Ich als Ich auf sich zurückkomme. Es ist eine vom Ich sich selbst gesetzte Schranke. Das Nicht-Ich ist die Selbstbegrenzung, Selbstbeschränkung des Ichs. Die Thätigkeit des Ichs bricht sich in verschiedener Weise an dem an sich unbegreiflichen Anstoss. Diese Selbstbegrenzungen des Ichs stellen wir uns, als ausser uns vorhandene, vor, während in Wahrheit die Totalität aller Realitäten das Ich, die eigentliche und einzige Substanz ist. Denkt man sich das Ich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, so ist dieses Denken der Grund der theoretischen Philosophie. Denkt man sich das Ich, als das Nicht-Ich bestimmend, so ist dieses Denken der Grund der praktischen Philosophie. Wir erkennen den Satz: Das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, als ein Factum des Bewusstseins. Es geht an unser Denkvermögen zunächst die Forderung, Entgegengesetztes zu vereinigen. Dies erscheint uns unmöglich. Dennoch ist diese Aufgabe da. Es entsteht also ein Streit zwischen diesem Unvermögen der Vereinigung des Entgegengesetzten und zwischen der Forderung. Der Geist schwebt in diesem Streite zwischen der Unmöglichkeit, Ich und Nicht-Ich im Ich vereinigt zu denken und zwischen der unabweislichen Forderung der Vereinigung. Der Geist hält in diesem zwischen Unmöglichkeit der Vereinigung der Gegensätze in demselben Wesen und zwischen der Forderung dieser Vereinigung schwebenden Streite beide Gegensätze, Ich und Nicht-Ich, gleich fest, giebt diesen festgehaltenen Gegensätzen, die er immer wieder berührt, einen „gewissen Gehalt“ und eine „gewisse Ausdehnung.“ Dieser Zustand ist der Zustand des Anschauens. Das Vermögen dieses Anschauens ist die productive Einbildungskraft. Wir schreiben den Producten unserer Einbildungs-

kraft Realität zu. Das Nicht-Ich ist selbst ein Product des sich selbst bestimmenden Ichs und gar nichts Absolutes, nichts ausser dem Ich Gesetztes. Ein Ich, das sich setzt, als sich selbst setzend oder als Subject, ist gar nicht möglich ohne ein durch die Einbildung hervorgebrachtes Object. Man kann darum die Gegenstände, denen der gemeine Verstand (das Unphilosophiren) Realität beilegt, „Einbildungen" nennen. Das Produciren der Objecte durch die Einbildungskraft geschieht bewusstlos. Als die unterste Stufe des unbewussten Producirens wird das Gefühl oder die Empfindung bezeichnet. Noch werden nicht bewusst das Empfundene und das Empfindende unterschieden. Mit der Empfindung ist die Nöthigung einer Schranke verknüpft und man kommt so zur Anschauung. Auch hier ist man sich des Producirens nicht bewusst. So oft die Thätigkeit des Ichs sich zu der Schranke hinwendet, von dieser zurückgetrieben, sie von sich unterscheidet, entsteht ein so genanntes, von der Einbildungskraft producirtes Object der Anschauung. Die Anschauungen können nur dadurch von einander unterschieden werden, dass verschiedene Punkte in der die Thätigkeit des Ichs hemmenden Schranke gesetzt werden. Die von der Einbildungskraft producirten Objecte erscheinen dadurch nicht in einander, sondern neben einander. So erhalten wir den Raum, die Form der äussern Anschauung. Die Punkte müssen aber auch nach einander gesetzt werden. Es gehören zum Bewusstsein mindestens zwei Momente, das Moment der Hemmung der absoluten Thätigkeit des Ichs, gehemmt durch die Schranke und das Moment des Rückkehrens der Thätigkeit in sich selbst. Da dieses nun beim Anschauen immer wiederholt wird, müssen wir uns eine Reihe von Punkten denken. Jeder ist von einem andern abhängig, jeder folgt auf einen andern und doch ist dieser andere Punkt nicht von ihm abhängig. Es entsteht so die Zeitreihe. Raum und Zeit sind nur subjective Projectionen der Anschauung, damit die Anschauungen unterschieden werden und in Momenten zum Bewusstsein kommen.

Die Thätigkeit des absoluten oder ursprünglichen Ichs geht ins Unendliche. Damit aber das Ich sich als Ich denke, muss es einen Anstoss denken, der ihm entgegenwirkt. Man drücke die ins Unendliche gehende Thätigkeit durch eine Linie aus, die von A über B nach C und über C hinaus geht, und setze den Anstoss bei C, so entsteht eine doppelte, mit sich selbst streitende Richtung in der Thätigkeit des Ichs. Die von B nach A ist ein Leiden, C ist der Anstoss oder das Nicht-Ich, die Schranke für die absolute Thätigkeit des Ichs, die Richtung von A nach C, vom Ich gegen den Anstoss, ist die reine Thätigkeit. Dieser Zustand der Vereinigung entgegengesetzter Richtungen ist die Thätigkeit der Einbildungskraft. Es entsteht ein Leiden, das

nur durch eine Thätigkeit und eine Thätigkeit, die nur durch ein Leiden möglich ist. Der Zustand des Ichs, in so fern seine Thätigkeit zwischen A und C liegt, ist das Anschauen. Das Ich erscheint als anschauend und angeschaut. Das Ich soll als Subject dem Object der Anschauung entgegengesetzt und dadurch das Anschauende vom Angeschauten unterschieden werden. Die Anschauung muss zu dieser Unterscheidung einen festen Punkt haben, das Hin- und Herschweben zwischen Leiden und Thun muss fixirt, in einem bestimmten Punkte festgehalten werden. Einmal fixirt, wird die Anschauung als Eines und Ebendasselbe aufgefasst. Das Fixiren dieses festen Punktes geschieht durch die freie Thätigkeit des Ichs. Die Thätigkeit geht als Einbildungskraft immer hin und her in der angedeuteten Linie von A nach C, von C nach A, ohne ein Bestimmtes zu erkennen. Die Einbildungskraft muss durch die Vernunft oder freie Thätigkeit des Ichs eine Grenze, einen festen Punkt erhalten, und diese durch die Vernunft fixirte Einbildungkraft, die durch die Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft ist der Verstand, welchem das Angeschaute verständlich wird. Man kann von jedem bestimmten Objecte, ja von jedem Objecte abstrahiren. Diese Fähigkeit ist das absolute Abstractionsvermögen. Es ist dieses absolute Abstractionsvermögen die Vernunft. Wenn alles Objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst Bestimmende und durch sich selbst Bestimmte, das Ich oder das Subject, übrig. Das Ich ist dann dasjenige, welches nach Aufhebung alles Objects durch das Abstractionsvermögen übrig bleibt, das Nicht-Ich dasjenige, von welchem durch dieses Vermögen abstrahirt werden kann. Alles, was ich wegdenken kann, ist nicht mein Ich und ich setze es meinem Ich bloss dadurch entgegen, dass ich es als ein solches betrachte, das ich wegdenken kann. Je mehr ein bestimmtes Individuum hinweg denken kann, um so mehr nähert sich sein empirisches Selbstbewusstsein dem reinen, um so mehr nähert sich das individuelle Ich dem absoluten.

Auf den Satz: das Ich denkt sich als Ich, das Nicht-Ich beschränkend, oder bestimmend, stützt sich die praktische Philosophie. Das Ich wird durch das Nicht-Ich bestimmt, aber das Nicht-Ich ist ein unbegreiflicher Anstoss, eine unbestimmte Schranke, welche der absoluten Thätigkeit des Ichs entgegentritt. In diesem Zustande ist das Ich Intelligenz; es ist durch die Schranke bestimmt, bringt sie zum Bewusstsein. Das Ich ist erkennend. Das Ich ist durch die Bestimmung des Nicht-Ichs begrenzt, endlich, abhängig. An sich aber, von der hemmenden Schranke abgesehen, ist die Thätigkeit des Ichs eine absolute, unbedingte, unendliche. Das intelligente oder erkennende Ich ist als ein endliches, abhängiges dem absoluten, unendlichen Ich entgegenge-

setzt und doch sollen beide ein und dasselbe Ich sein. Dies ist ein Widerspruch. Dieser Widerspruch wird dadurch gelöst, dass die Schranke als eine vom Ich in sich selbst gesetzte und darum wieder als Nicht-Ich zu negirende, zu überwindende, wieder zur reinen Thätigkeit des Ichs zurückzuführende gedacht wird. So gelangen wir zur praktischen Philosophie. Das absolute Ich ist reine Thätigkeit, Thätigkeit und sonst Nichts. Mit der reinen Thätigkeit ist das Leiden unvereinbar. Nun ist aber das intelligente oder erkennende d. h. das durch das Nicht-Ich bestimmte Ich (die Intelligenz) ein leidendes Ich. Soll nun das Ich ein absolutes sein — und es ist ursprünglich ein absolutes, die von nichts abhängige, reine Thätigkeit, — so muss diese von ihm selbst gesetzte Schranke, das Nicht-Ich, wieder aufgehoben, die Schranke überwunden werden. Dieses, das Nicht-Ich bestimmende, beschränkende Ich ist das wollende, handelnde, praktische Ich. Es soll kein Nicht-Ich sein — das wäre dasjenige, was das absolute Ich vermöge seiner ins Unendliche gehenden Thätigkeit verlangt. Das Ich will in seiner Absolutheit nicht das Nicht-Ich, wie es ihm als Wirklichkeit in der beschränkten Intelligenz erscheint, sondern die Welt, wie sie sein sollte, mit aufgehobener Schranke des Nicht-Ichs, die Idealwelt. Aber das bewusste Ich ist ja nur dadurch ein solches, dass ihm eine Schranke, das Nicht-Ich, gegenübersteht. Es ist daher diese das Nicht-Ich aufhebende Thätigkeit immer nur ein Streben, aber nicht ein Erreichenkönnen, eine Annäherung, aber nicht eine vollständige Verwirklichung. Die Vernunft verlangt nach ihrer absoluten Bestimmung, reine unendliche Thätigkeit zu sein, ein Gesetz, nach welchem das Ich das Nicht-Ich, die reine Thätigkeit die Schranke, das Absolute seine Hemmung oder Begrenzung überwindet. Der Trieb des Ichs nach absoluter Thätigkeit ist der reine Trieb, das formale Princip der Sittenlehre. Der Trieb, der aus der Entgegensetzung des Ichs gegen das Nicht-Ich hervorgeht, ist der empirische oder endliche Trieb. Beide sind in der Natur des Ichs begründet, der eine nach seinem unendlichen, der andere nach seinem endlichen Ziele. Der Naturtrieb ist das materiale Princip, des Genusses, er ist zum bestimmten Handeln nothwendig. Der reine Vernunftrieb will die Freiheit der Freiheit, der Naturtrieb den Genuss des Genusses wegen. Beide sind Ausflüsse des einen Urtriebes. Es ist der Trieb nach Thätigkeit, in welchem sich beide vereinigen. Der Vernunfttrieb hat den Naturtrieb darum nicht zu vernichten, sondern zu beherrschen. Der Materie nach geht der Naturtrieb auf die Sinnenwelt, dem letzten Ziele nach auf die Befreiung von ihr. Nicht Leiden soll das letzte Ziel, sondern Thätigkeit, nicht endliches, beschränktes, sondern unendliches Leben sein, nicht Schranke und Nothwendigkeit, sondern absolute Freiheit. Das Gesetz, nach welchem dieser Sieg erfolgt,

ist die sittliche Weltordnung und diese sittliche Weltordnung ist Gott. Persönlichkeit ist Beschränktheit und hebt den Begriff des Unendlichen oder Göttlichen auf.

Nach der durch den Atheismusstreit veranlassten Uebersiedlung Fichte's nach Berlin (1799) folgt die zweite Hauptperiode seiner philosophischen Wirksamkeit. Sie hat einen vorherrschend praktischen, religiösen und politischen Charakter. In der Speculation ist die Richtung ein objectiv idealistischer Pantheismus, die Form mehr populär, als dialektisch. Doch bekundet sich auch in ihr ein edles, freies Streben. Man nennt die Weltanschauung dieser Periode die neue verbesserte Wissenschaftslehre.[1]

Das einzige Element ist nun nicht mehr das Ich, sondern Gott. Es ist nur Eines schlechthin durch sich selbst, Gott. Gott ist lauter Leben. Durch sein Sein ist alles mögliche Sein gegeben und es kann weder in ihm noch ausser ihm ein neues Sein entstehen. Soll nun das Wissen dennoch und nicht Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist, denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber ausser ihm selber, Gottes Sein ausser seinem Sein, seine Aeusserung, in der es ganz ist, wie er ist. Diese Aeusserung ist ein Bild oder Schema. Das Schema ist nur dadurch, dass Gott ist. Es ist eine unmittelbare Folge seines Seins. Alles Sein ausser Gott ist ein Schema oder Bild des Seins. Das Schema ist das Wissen vom Sein. Das wirkliche Wissen wird aber nicht als Eines, sondern als ein Mannigfaltiges gedacht. Das, was wir Sein ausser Gott nennen, ist ebenfalls Leben, es ist ein Vermögen zur Verwirklichung dessen, was in ihm liegt, das Sein eines Schema's. Das Vermögen ist das Vermögen eines bestimmten Seins, eines Schema's des göttlichen Lebens und ist durch Gesetze bestimmt. Das absolute Vermögen vollzieht sich und die Selbstvollziehung desselben ist das Schema des göttlichen Seins. Dieses Vermögen ist bestimmt als Vermögen des wirklichen Wissens. Das Vermögen ist ferner bedingt durch ein unbedingtes Soll. Es soll sich sehen als Schema des göttlichen Lebens, was es ursprünglich ist, und durch welches Schema allein es Dasein hat.[2] Unser Wesen ist das göttliche, absolute Leben, unsere Aufgabe ist das Streben nach ihm, die Liebe. Die Welt ist eine ewige und nothwendige Offenbarung Gottes. Der Mensch soll nicht etwas für sich

---

[1] Hegel's Urtheile über die neue Wissenschaftslehre sind einseitig und ungerecht. Er sagt von ihr, sie sei „eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe und den Herren von Kotzebue." Gesch. der Philosophie. Berlin, 1836. Bd. III, S. 640.

[2] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. Berlin, bei J. E. Hitzig, 1810.

zu sein begehren, sondern allein für und in Gott. Der Logos ist die ewige Offenbarung Gottes. Jeder ist ein Erstgeborner Gottes, der sein individuelles Leben an das göttliche hingiebt. Hier wird eine Uebereinstimmung mit dem Christenthum gefunden.[1]

Der erste Fehler der Fichte'schen Weltanschauung liegt in der Trennung des ursprünglichen und des abgeleiteten Ichs. Das ursprüngliche Ich ist die reine, absolute, ins Unendliche gehende Thätigkeit, das schlechthin Sichsetzen, die Ichheit. Das abgeleitete Ich ist das endliche, individuelle, empirische, dem Nicht-Ich entgegengesetzte Ich. Reine absolute Thätigkeit ist noch kein Ich; denn das ist erst das Selbstbewusste. Eine ins Unendliche gehende Thätigkeit kommt nicht auf sich zurück, kann sich nicht zum Objecte ihrer selbst machen. Sie muss durch eine Schranke (das Nicht-Ich) genöthigt werden, auf sich zurückzukommen und sich als Ich zu denken. Ohne Unterscheidung vom Nicht-Ich kein Ich, kein Selbstbewusstsein. Man kann also auch von keinem andern Ich ausgehen, als von dem empirischen Ich, vom Subjecte, welches sich selbst dem Objecte gegenüber denkt. Eine reine absolute Thätigkeit ist noch kein schlechthin Sich-selbst-setzen oder -denken. Sie ist ins Unendliche gehende Thätigkeit, die erst mit und innerhalb der Schranke (Nicht-Ich) Ich wird. Die Ichheit ist nur ein von den Einzelichen abgezogener Begriff, der erst seine Gewissheit durch das Vorhandensein des Einzelichs erhält. Wenn das Ich sich setzt, so ist das Setzende und das Gesetzte, das denkende Subject und das gedachte Object eines und dasselbe, und man kann also nicht zwischen ursprünglichem oder unendlichem und zwischen abgeleitetem oder endlichem Ich unterscheiden. Ein zweiter Fehler ist die Fichte'sche Anschauung vom Nicht-Ich. Das Nicht-Ich kann von Fichte nicht deducirt werden. Ist das Ich an sich reine, ins Unendliche gehende Thätigkeit, so ist durchaus nicht einzusehen, wie diese Thätigkeit dazu kommen soll, sich selbst eine Schranke zu setzen, sich zu bestimmen oder zu begrenzen. Eine absolute Thätigkeit ist durch nichts beschränkt; sie hört auf, absolute Thätigkeit zu sein, wenn sie ganz oder auch nur theilweise beschränkt wird. Die Beschränkung kann aber unmöglich in einer unbeschränkten Thätigkeit liegen. Sie muss von etwas Anderem, von der absoluten Thätigkeit Verschiedenem, einem der absoluten Thätigkeit Entgegenwirkenden, einer von ihr verschiedenen Hemmung kommen. Weil diese Hemmung nicht in der absoluten Thätigkeit liegen kann, so muss sie ausser ihr sein. Wenn das Ich sich als eine innere, sich selbst erkennende Thätigkeit weiss, so erscheint ihm die seine Thätigkeit

---

[1] Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre. Berlin, bei Reimer, 1806. 1828. (Sämmtl. Werke, Bd. V.)

hemmende Schranke als ein von Aussen Wirkendes. Man kann das Nicht-Ich nicht zu einer blossen Negation des Ichs machen oder zu einer relativen Realität. Es ist die äussere Schranke, innerhalb derer das Ich thätig ist. Aber, sagt man, diese Schranke wird gedacht. Fürs Erste wird sie nicht vom absoluten, sondern vom empirischen oder dem Einzelich gedacht. Fürs zweite unterscheidet das Selbstbewusstsein im empirischen Ich das Selbst deutlich von dem, was das Selbst nicht ist. Was nicht zum Selbst gehört, ist aber ausserhalb des Selbst. Dazu kommt, dass wir die Vorstellungen unserer Einbildungskraft deutlich von denen unterscheiden, welchen eine Wirklichkeit entspricht. Wir haben das Bewusstsein, dass wir die letztern nicht allein gemacht haben, dass sie uns gegeben, durch eine Einwirkung von Aussen aufgenöthigt sind. Das Nicht-Ich erscheint hier als Realität, wie das Ich. Wir können auch dem Ich nicht die Priorität zuschreiben. Denn kein Nicht-Ich ohne Ich, aber auch kein Ich ohne Nicht-Ich. Ist das Nicht-Ich eine Negation, nämlich die Negation des Ichs, so ist auch das Ich eben so eine Negation, die Negation des Nicht-Ichs. Das Eine ist aber auch positiv und wirkend, wie das Andere. Das Nicht-Ich ist nicht allein abhängig vom Ich, sondern eben so auch das Ich vom Nicht-Ich. Das praktische Ich hat nicht den Primat vor dem theoretischen. Denn das praktische Ich setzt das theoretische voraus. Nur, wenn das Ich durch das Einwirken des Nicht-Ichs zum Trennen von diesem, zum Erkennen seiner Ichheit kommt, wenn es die hemmende Thätigkeit von Aussen empfindet, anschaut und begreift, strebt es von Innen nach Aussen, sucht es seine das Nicht-Ich beschränkende Thätigkeit geltend zu machen und ist nun freie Thätigkeit. Ohne die Voraussetzung des Leidens keine Thätigkeit, ohne Voraussetzung der Intelligenz kein freier Wille. Erst aus dem durch das Nicht-Ich bedingten Selbstbewusstsein entwickelt sich der freie Wille, nicht umgekehrt aus dem freien Willen die Intelligenz. Das Ich als Selbstbewusstsein besteht nicht aus Stücken, die man aufheben und wieder setzen kann; es hat keine Theile. Das Selbstbewusstsein lässt sich nur einfach denken und steht so dem sich ihm von Aussen aufdrängenden Nicht-Ich entgegen. Es ist von vornherein eine unerweisbare, aller Erfahrung widersprechende Behauptung, das bestimmte, einzelne Nicht-Ich der Anschauung und Vorstellung bloss als einen aufgehobenen Theil des ganzen Ichs zu betrachten. Wir haben das Gefühl und zugleich das klarste und deutlichste Wissen davon, dass unser ganzes Ich (und dieses kennen wir allein), wenn wir einen Gegenstand erkennen, denselben als ein Anderes unseres ganzen Ichs zum Bewusstsein bringt. Wir können nichts dazu und nichts davon thun und verhalten uns dabei lediglich leidend. Indem ich mich als Ich dem Nicht-Ich entgegensetze, setze ich nicht

einen Theil des Ichs, sondern mein ganzes Ich oder Selbstbewusstsein den Vorstellungen von den Objecten, die ich nicht bin, entgegen. Es ist hier kein Widerspruch, wie Fichte meint, durch die Theilbarkeit des Ichs aufzuheben. Ein Widerspruch ist nur dann vorhanden, wenn man mit Fichte annimmt, dass das Nicht-Ich nichts Anderes, als das Gegensetzen des Ichs in sich selbst ist. Ganz aufgehoben kann das Ich allerdings nicht werden, sonst ist es kein Ich mehr; aus demselben Grunde kann auch das Nicht-Ich nicht ganz aufgehoben werden. Dieser Widerspruch gilt aber nur dann, wenn die Schranke, der Anstoss vom Ich selbst ausgeht. Dieses widerspricht aber dem Bewusstsein; denn der Anstoss ist etwas nicht zum Ich Gehöriges, von Aussen auf das Ich Wirkendes. So ist das ganze Ich neben dem ganzen Nicht-Ich. Die Kategorie der blossen Negation ist so wenig durch das Nicht-Ich gegeben, als die Kategorie der reinen Realität durch das Ich. Denn das Ich ist gegenüber dem Nicht-Ich dessen Negation, wie das Nicht-Ich gegenüber dem Ich die Negation des Ichs.

Ebenso ist auch das Nicht-Ich eine auf das Ich wirkende Thätigkeit, eine Realität, wie das Ich. Da die Theilbarkeit des Ichs und des Nicht-Ichs im Bewusstsein unhaltbar ist, so kann man hieraus auch die Kategorien der Quantität und Limitation nicht ableiten. Empfinden, Anschauen, Begreifen, die Verhältnisse des Raumes und der Zeit setzen nicht bloss, wie Fichte meint, einen subjectiven oder idealen, sondern auch in gleicher Weise einen objectiven oder realen Factor zu ihrer Entstehung voraus. Die äussern Schranken wirken neben und nach einander, werden als äussere Objecte von uns empfunden, angeschaut, begriffen und zwar in dem Neben- und Nacheinander, in welchem Verhältnisse sie immer und allgemein auf uns wirken. Die Entwickelungsfähigkeit im Innern bedingt ihr Entstehen nicht allein, sondern auch die jene zur Entwickelung bringende äussere Einwirkung. Das Ich soll das Nicht-Ich aufheben, die Schranke vernichten. Es wird damit etwas Unerreichbares von ihm verlangt; denn immer setzt sich ihm eine neue Schranke entgegen, ja es müsste ohne diese Schranke aufhören, Selbstbewusstsein zu sein, und was kann ein Bewusstloses realisiren, das die Schranke vernichtet, an die das Dasein des Bewusstseins gebunden ist? Kann ein Ich sein Ziel erreichen, das aufhört, Ich zu sein, das wieder blosse reine Thätigkeit ist, wie sie vor dem empirischen Bewusstsein oder dem Sichselbst dem Nicht-Ich Entgegensetzen war? Die Schranke gehört ja selbst mit zum Wesen des Bewusstseins. Fichte's System leidet an allen Fehlern des einseitigen Idealismus, der in der Natur eine Seite, die ideale, sieht, und, die andere, die reale, zu einem blossen Selbstgebilde der Ichheit machend, aus jener erklären will, was natürlich nicht gelungen ist und nicht gelingen kann. In



der späteren Wissenschaftslehre geht Fichte ohne nähere Begründung aus dem Ich heraus, und kennt nichts als ein absolutes Sein. Nirgends aber ist ein wissenschaftlich genügender Weg angedeutet, auf welchem er zu diesem Sein kommt. Denn das Wesen aller Iche, die Ichheit, ist reine, absolute Thätigkeit. Das Sein ist ein abstracter Begriff und ist ohne Voraussetzung eines Seienden nicht vorhanden. Das Sein ist aber nicht bloss ein Eines, sondern ein Vieles. Damit, dass man Alles ein Sein nennt, hat man nur die Einheit, die Uebereinstimmung, nicht die Vielheit, den Unterschied. So gewiss das Sein ein Eines ist, so gewiss ist in dieser Einheit auch eine Vielheit, ein Unterschied. Wie kommen wir nun von der Einheit zur Vielheit, vom Grunde zur Wirkung, vom Sein zum Werden? Dies war von jeher ein Versuch, bei welchem viele Philosophen scheiterten. Es musste gewöhnlich ein Wort aushelfen, wenn man mit dem Begriffe nicht fertig werden konnte. Ein solches Wort ist für Fichte das Schema. Das, was ausser dem Sein, Gott, und doch seinem Wesen nach Sein, Gott ist, ist das Schema. Was ist aber dieses Schema? Ist es eine objective Daseinsweise des einen Seins; so entsteht die Frage: Wie gehen solche verschiedene Daseinsweisen aus dem Einen hervor? Wie kommt die Indifferenz dazu, sich zu differenziren? Ist aber das Schema ein Wissen des Seins, eine ideale Auffassungsweise des Seins durch das Ich, so handelt es sich um den Nachweis der Einheit des Seins und des Wissens, da das letztere subjectiv und ideal, das erste objectiv und real ist. Es handelt sich ferner um den Nachweis, wie dieses Wissen dazu kommt, Gott oder das Sein zu schematisiren, oder zu einem Schema Gottes zu machen. Das Schema soll seinem Wesen nach Sein oder Gott sein. Wie kann etwas ausser Gott sein, was Gott selbst, ausser dem Sein, das selbst Sein ist? Wenn Alles Sein oder Gott ist, so muss Gott sich selbst zum Schema machen, sich selbst schematisiren. Dann entsteht die Frage: Kann sich das Unendliche endlich, das Ewige zeitlich, das Eine und Unterschiedslose (denn das ist das Sein) zum Mannigfachen, das Vollkommene zum Unvollkommenen machen? Dies lässt sich aber daraus, dass Alles Sein oder Gott ist, unmöglich ableiten. Fichte wollte kritisch zu Werke gehen und kam durch die Annahme dieses Seins und seines Schemas abermals zum Dogmatismus zurück.

§. 33. Schelling.

Schelling (geb. 1775, gest. 1854) begründete den objectiven Idealismus genauer und legte die erste Grundlage zu dem später von Hegel ausgeführten absoluten Idealismus. Man unterscheidet verschiedene Gestalten in seiner philosophischen Entwickelung. Am füglichsten

werden vier Hauptzeiträume seiner Entwickelung unterschieden, 1) die erste Entwickelung, 2) die Zeit der Gegensätze, 3) die Identitätslehre, 4) der mystische Zeitraum.[1]

Die erste Entwickelung umfasst die Jahre 1794 bis 1799. In ihr ist der Charakter der J. G. Fichte'schen Philosophie vorherrschend. Dahin gehören 1) die Schrift über die Möglichkeit einer Form der Philosophie (geschrieben 1794, im Druck erschienen 1795), 2) vom Ich als Princip der Philosophie (1795), 3) Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795), 4) Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur in Anzeigen im Fichte-Niethammerschen Journal (1797—1798), 5) Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), 6) von der Weltseele (1798). In den vier ersten Nummern hält Schelling den Standpunkt des Fichte'schen Idealismus fest. In den zwei letzten „Ideen zur Philosophie der Natur" und von der „Weltseele" geht er schon über diesen hinaus. Er will die Natur aus dem Ich ableiten und ist darin noch Fichteaner. Er führt in den zwei letzten Schriften diese Ableitung näher aus und sie bringt ihn allmählig zu neuen Ansichten und zu seinem neuen Standtpunkte. Er geht von der Anschauung des Geistes aus; denn auch Materie und Natur sind ihm Geistesanschauungen. Mit Schrankenlosigkeit ist das Ich ebenso wenig vereinbar, als mit absoluter Beschränkung. Es ist in ihm eine ins Unbeschränkte oder Unendliche gehende Kraft, welche durch eine entgegengesetzte, ihr entgegenwirkende Kraft beschränkt wird. Die ins Unendliche strebende Kraft macht sich wieder von diesen Schranken los und aufs Neue wirkt ihr die hemmende Kraft entgegen. Das Ich ist der Antagonismus zweier einander entgegenwirkender Kräfte, ihre stets werdende, relative Einheit ist das Gemüth. In der Natur, wo wir von Materie sprechen, verhält es sich ganz eben so. Das Wesen der Materie, das Prius derselben ist die Kraft. Auch die Materie ist, wie das Ich, die Einheit einer ins Schrankenlose gehenden und diese wieder beschränkenden Kraft. Die in's Unendliche gehende Kraft ist die Repulsion, die diese beschränkende Kraft die Attraction. Die Kraft in der Natur ist das Immaterielle, gleichsam der Geist der Natur. Da Materie und Ich sich im gleichen Antagonismus von einander entgegenwirkenden Kräften darstellen, so muss nothwendig eine höhere Identität angenommen werden, in welcher diese Vereinigung stattfindet. Diese Identität beider ist die Natur; sie wird vom Geiste durch die Anschauung erfasst. Von ihr

[1] Die Gesammtausgabe von Schelling's Werken, den bisher gedruckten und nachgelassenen, wurde von seinem Sohne K. F. A. Schelling veranstaltet, 1. Abth. 10 Bde. 2. Abth. 4 Bde. Stuttgart und Augsburg, 1856 ff.

wird der durch die entgegenwirkenden Kräfte begrenzte und erfüllte Raum in Besitz genommen. Das Absolute erscheint in der Natur und im Geiste. In der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur ausser uns löst sich das Problem der Möglichkeit einer Natur ausser uns. Die unsichtbare Natur ist der Geist, der sichtbare Geist die Natur. Die Natur ist also vom Geiste producirt, ein Doppelbild desselben. Die Dualität wird zur Einheit, die Welt ist die Einheit eines positiven und negativen Princips. Selbstständig, nach eigenem Gesetze wirkend, wird die Natur erst in der Schrift von der Weltseele aufgefasst. Die Natur hat ihr eigenes, in ihr wirkendes innerliches Princip. Sie wird objectiv, selbstständig angenommen. Der Transcendental- oder Idealphilosophie wurde die Naturphilosophie gegenübergestellt.

Damit beginnt der zweite Zeitraum, die Zeit der Gegensätze. Sie umfasst die Jahre 1799—1801. Dahin gehören die Schriften 1) Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799), 2) Zeitschrift für speculative Physik (1800—1801), 3) System des transcendentalen Idealismus (1800).

Das Subjective oder Ideale und das Objective oder Reale werden unterschieden. Der Inbegriff des Objectiven ist die Natur, der Inbegriff des Subjectiven der Geist. Man kann nun entweder von der Natur ausgehen und aus dieser die Intelligenz ableiten, oder umgekehrt mit dem Geiste beginnen und aus ihm die Natur deduciren. Ohne Sub- und Object giebt es kein Wissen. Es ist darum gleichgültig, ob man vom Subjecte zum Objecte oder vom Objecte zum Subjecte kommt. Immer wird ein Gegensatz zum andern führen.

Die Transcendentalphilosophie oder der transcendentale Idealismus macht den Geist zum ersten Ausgangspunkte und leitet aus ihm die Natur ab. Die Naturphilosophie macht umgekehrt die Natur zum Prius und fragt, wie diese dazu komme, Intelligenz zu werden. Das Resultat wird immer dasselbe bleiben, weil man vom Geiste zur Natur und von der Natur wieder zum Geiste kommt. So versucht sich Schelling auf zwei Wegen, dem idealen oder subjectiven und dem realen oder objectiven. Die Grundgedanken der Naturphilosophie werden also entwickelt. Die Natur ist ein Schweben zwischen Productivität und Product. Die Productivität ist unendliche Thätigkeit. Das Product einer unendlichen Thätigkeit müsste ein unendliches sein. Die Producte sind aber nicht unendlich, sie sind endlich, beschränkt. Wir können die Endlichkeit der Producte nur dadurch erklären, dass wir der in's Unendliche producirenden Kraft gegenüber eine zweite, retardirende oder hemmende Kraft annehmen. So wird das Product durch die Hemmung Einzelproduct; weil aber die Productivität als eine unendliche ein unendliches Product will, so geht sie immer wieder über diese Einzelproducte hinaus,

die so zu blossen Scheinproducten werden. Es ist ein ewiges Produciren endlicher Producte, hervorgegangen aus der der unendlichen Productivität entgegenwirkenden, hemmenden Kraft. So zeigt sich eine Zweiheit von entgegengesetzten Kräften in der Natur. Unendlich viele Hemmungen veranlassen das Produciren unendlich vieler Producte durch die unendliche Productivität. Die Hemmungen sind die Qualitäten der Natur. Schelling unterscheidet das Organische und Unorganische in der Natur. In der organischen Natur mit dem Geschlechtsunterschiede und dem vorherrschenden Gattungscharakter, dem eigentlich Productiven unterscheidet Schelling nach den Grundfunctionen des Organischen die Reproductionskraft, die Irritabilität und die Sensibilität, in der unorganischen mit dem vorherrschenden Charakter der Individuen und des Nichtproductiven, der Masse oder Schwerkraft werden ebenfalls drei den organischen parallel laufende Entwickelungsstufen angenommen. Der Reproductionskraft entspricht im Reiche des Unorganischen der chemische Process, z. B. der Verbrennungsprocess, der Irritabilität die Elektricität, der Sensibilität der Magnetismus. Die ursprünglich productive Natur steht über den Gegensätzen des Organischen und Unorganischen. Beide werden zu einer Einheit, zu einem Organismus durch das Medium der Weltseele verbunden. Sie fluctuirt zwischen organischer und unorganischer Natur und unterhält ihre Continuität. Die organische Natur ist nur die höhere Stufe der unorganischen. Dieselbe Duplicität in beiden Naturen führt zu derselben Einheit. Durch die Sensibilität, welcher im Unorganischen der Magnetismus entspricht, gelangen wir, von der Natur ausgehend, zum Geiste, zur Intelligenz. Nun schlägt aber Schelling auch den umgekehrten Weg ein und sucht, vom Geiste ausgehend, durch die Transcendentalphilosophie aus der Intelligenz die Natur abzuleiten. Hier schaut das Subject die Natur an. Die Natur ist eine innere geworden. Die Philosophie ist eine innerliche Naturphilosophie, eine Geschichte des Bewusstseins. Alles Wissen muss gleichsam noch einmal von vorne entstehen. Die Transcendentalphilosophie zerfällt in drei Theile, die theoretische Philosophie, die praktische Philosophie und die Philosophie der Kunst. Die theoretische Philosophie hat das Wissen zum Gegenstande, ihr höchstes Princip ist das Selbstbewusstsein; sie stellt die Stufen seiner Entwickelung dar, Empfinden, Anschauung, productive, d. i. die Materie hervorbringende Anschauung, äussere und innere Anschauung, zu Raum und Zeit führend, die die Intelligenz von ihren Producten unterscheidende Abstraction, die absolute Abstraction oder den absoluten Willensact. Die praktische Philosophie hat nicht mehr das erkennende, anschauende, sondern das mit Bewusstsein producirende, die Anschauungen realisirende Ich zum Gegenstande. Es handelt sich hier um eine Natur, welche

aus dem Acte der freien Selbstbestimmung hervorgeht, um die Geschichte. Das gesetzlose Spiel der Freiheit des Einzelnen oder des Subjects wird ein objectives, vernünftiges für die ganze Gattung durch ein über dem Sub- und Object Stehendes, eine harmonische Identität beider, durch das über den Gegensätzen schwebende Absolute. Das die Entwickelung Beherrschende ist zuerst nur Schicksal oder blinde Macht, in der zweiten Entwickelungsperiode der Geschichte die Natur, ein offenes Naturgesetz, in der dritten die Vorsehung. Die Geschichte ist nur ein Fortschritt zur Identität des Sub- und Objectes. Die Identität beider wird erst in der Philosophie der Kunst erschaut. Die Natur ist zweckmässig ohne Bewusstsein ihrer Zwecke. Die bewusste Thätigkeit ist zweckmässig. Bewusste und bewusstlose Thätigkeit trifft in der Natur zusammen, weil sie zweckmässig ist und nichts von diesen Zwecken weiss. Die Identität der bewussten und bewusstlosen Thätigkeit zeigt sich im Product der Natur. Das Ich schaut sein eigenes Wesen objectiv in der Natur; denn diese Einheit ist auch das Wesen des Ichs. Die Identität ist ausser dem Ich in der Natur; es soll diese auch in sich schauen. Es muss erkennen, dass das Princip dieser in der Natur angeschauten Identität im Ich selber liegt. Dieses geschieht durch die Kunstsanschauung. Hier producirt der schaffende Wille mit Bewusstsein, was die Natur bewusstlos producirt. Die Identität der bewussten und bewusstlosen Thätigkeit kommt in der Kunst zum Bewusstsein. Die Natur wird in der Kunst sich ihrer selbst bewusst, sie producirt in der Kunst mit Bewusstsein. Die Kunst ist die Offenbarung der Realität des Absoluten; sie ist das Höchste und steht über der Philosophie.

Der dritte Zeitraum in der Entwickelung Schellings ist die Identitätslehre, auch im engern oder eigentlichen Sinne Naturphilosophie genannt. Diese Zeit ist der Höhe- oder Blüthepunkt seiner Entwickelung, sie enthält diejenigen Gedanken, an welche sich zunächst Hegel anschloss und umfasst die Jahre 1801—1803 und die Schriften: 1) Darstellung meines Systems der Philosophie im zweiten Hefte des zweiten Bandes der Zeitschrift für speculative Philosophie (1801), 2) die zweite Ausgabe der Ideen zu einer Philosophie der Natur (1803), 3) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (1802), 4) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803), 5) neue Zeitschrift für speculative Physik (1802—1803).

Man pflegt die Dinge nicht so zu nehmen, wie sie an sich sind, sondern so, wie sie uns erscheinen. Wir unterscheiden das Subjective oder Ideale und das Objective oder Reale. Diesen Unterschied macht die Vernunft. Wenn sie aber zum eigentlichen Ansich kommen will,

so muss sie Alles, was ausser und neben ihr ist, allen Gegensatz aufheben und nichts als die Vernunft in ihrem Ansich, nicht, wie sie in den Dingen erscheint, denken. So lange die Vernunft sich als Subject oder Object denkt, kommt sie aus diesem Gegensatze, aus diesem Ausser- und Nebeneinander nicht hinaus. Bei diesem Aufheben des Subjects und Objects bleibt nichts übrig, als die Vernunft, die reine, die absolute Vernunft, die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. In dieser schwinden die Gegensätze. Hier ist Alles Eins und Eins Alles. Das Absolute ist die Identität des Seins und Denkens. Im Absoluten ist kein Unterschied zwischen diesen Gegensätzen, nur in den Dingen kommt er zur Erscheinung. Die Qualität des Subjectiven oder Idealen ist also an sich von der Qualität des Objectiven oder Realen nicht verschieden. Die Differenz kommt nur durch die Quantität zur Erscheinung. Jedes einzelne Ding ist eine quantitative Differenz des Realen und Idealen. Die Formel der Identität A = A ist die Formel für das Sein des Absoluten. Im Einzelding schwindet diese Indifferenz; die Differenz der Gegensätze, des Subjects und Objects, kommt zur Erscheinung. Bezeichnen wir das Subjective oder Ideale durch A, das Objective oder Reale durch B, so ist das Schema des Endlichen der Verbindung des Subjects mit dem von ihm differenten Object, A = B. Könnte man Alles zusammen schauen, so wäre Alles in seinem Ansich identisch. Nur als Erscheinung, unserer endlichen Anschauungsweise gegenüber, zeigt es sich uns different. Nur das Universum, die absolute Totalität ist die absolute Identität. Hier ist Alles Eins und Eins Alles. Es ist nur eine willkürliche Trennung, wenn Etwas für sich ausserhalb der absoluten Totalität gefasst wird; denn nichts kann ausserhalb derselben sein. Nur durch intellectuelle Anschauungen, Gleichsetzen von Sein und Denken, kann die absolute Identität für die Wissenschaft gewonnen werden. Einzig durch die sinnliche oder endliche Anschauungsweise, durch das Trennen der Dinge vom All, entsteht die Differenz der Erscheinung. In dieser ist das Ansich zwar auch wieder die Identität des Sub- und Objects, aber der differente Gegensatz erscheint dadurch, dass nicht die Qualität, sondern die Quantität verschieden ist, d. h. dass in einem Dinge entweder mehr das Objective oder Reale, wie z. B. im Steine, oder mehr das Subjective oder Ideale, wie z. B. im Menschen, vorherrscht. Das Vorherrschende erscheint wie der positive, das Zurücktretende, wie der negative Pol. Da nun alle Gegensätze auf diese beiden, das Sub- und Objective, zurückgeführt werden, so ist nur entweder der subjective oder der objective Pol der positive. Natürlich ist, wenn der eine positiv ist, der andere negativ. Ist z. B. im Stein der positive Pol der objective, so ist der subjective negativ.

Die Formel für die Erscheinung oder endliche Anschauung der ein-

zelnen Dinge ist darum entweder $A^+ = B$, wenn das Subjective, oder $A = B^+$, wenn das Objective vorherrscht, während das Ansich der Dinge die Formel der Identität $A = A$ immerdar bleibt. Jede bestimmte quantitative Differenz der Sub- und Objectivität heisst Potenz. Wenn das Objective vorherrscht, erhalten wir die Anschauung der Natur, beim Vorherrschen des Subjectiven den Geist. Die Natur hat drei Potenzen oder Anschauungsstufen der Differenz: 1) $A = B^{+1}$ = Materie, Schwere, Stoff, 2) $A = B^{+2}$ = Licht, Expansion, Bewegung, Kraft, 3) $A = B^{+3}$ = Leben, Organismus, Naturproduct. Das Wissen oder der Geist, in welchem das Subjective das Vorherrschende ist, hat ebenfalls drei Potenzen oder Anschauungsstufen: 1) $A^+ = B^1$ = Wahrheit, Hineinbilden des Stoffes in die Form, Wissenschaft, Begriff, 2) $A^+ = B^2$ = Güte, Hineinbilden der Form in den Stoff, Religion, Gefühl, 3) $A^+ = B^3$ = Schönheit, das Ineinsbilden des Stoffes und der Form, Kraft, Freiheitsproduct. Alle reellen Potenzen oder Potenzen des Seins bilden das Weltsystem der *Erzeugungen der Naturnothwendigkeit*, alle ideellen Potenzen oder die Potenzen des Wissens die *Geschichte der menschlichen Freiheit des ganzen Geschlechts*. Die Krone und das Complement des Weltsystems der Naturerzeugungen ist der *Mensch*, die Krone und das Complement der Geschichte der menschlichen Freiheit ist der *ideelle Staat*. Die Philosophie hat mit der intellectuellen Anschauung, der Anschauung der Indifferenz des Sub- und Objectiven, ein absolutes Erkennen gewonnen. Ihr Wissen ist ein anderes, als das gemeine Wissen. Die absolute Erkenntniss lässt sich einem intelligenten Wesen nicht andemonstriren. Man muss das Vermögen zu ihr in sich tragen; sie kann nicht gelehrt werden. Die analytische und synthetische Methode werden verworfen. Die neue Methode wird die construirende genannt; sie zeigt, wie in jedem einzelnen Gegensatze das Ganze absolut ausgedrückt ist. Schon hier zeigt sich ein mystisches Element, das in der vierten und letzten Periode von Schelling's Entfaltung immer mehr überhand nimmt.

Der *vierte Zeitraum* ist der mystische, er umfasst die längste Zeit von Schelling's Wirksamkeit von 1806—1854. Man unterscheidet in diesem drei Phasen, die neuplatonische 1804—1808, die Jakob Böhme'sche von 1808—1812 und die positive, von der Offenbarung ausgehende, in den letzten Zeiten Schelling's. Zur neuplatonischen gehören die Schriften 1) *Philosophie und Religion* (1804), 2) *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre* (1806), 3) *Jahrbücher der Medicin* (herausgegeben mit Marcus 1805—1808). Das Höchste ist Schelling in der Identitätsperiode das Absolute. Im Indifferenzpunkt sind Denken und Sein, Geist und Materie, Gott und Natur identisch,

Eines und Dasselbe. In der neuplatonischen Phase hebt Schelling den Unterschied von Gott und Welt hervor. Die Welt ist ihm jetzt ein Anderes, als das Absolute. Es ist eine Kluft zwischen dem Absoluten und der Welt. Nur das Absolute ist das wahrhaft Reale; die endlichen Dinge sind nicht wahrhaft real. Nicht eine Mittheilung der Realität des Absoluten, sondern eine Trennung, eine Entfernung vom Absoluten kann also allein der Grund der Welt sein. Die Welt ist ein Abfall vom Absoluten. Der Bruch kommt durch den Abfall der Ideen zu Stande. Die Versöhnung mit dem Absoluten ist das Ziel der Geschichte. Es zieht eine religiöse Ansicht durch diese Schriften, an den Neuplatonismus wird man erinnert durch das Herabsteigen der Seele aus der Ideenwelt in die sinnliche Welt, durch die Seelenwanderung, durch die den Mysterien der Religion gegebene Bedeutung. Schelling's Streben zielt auf ein Ineinsbilden von Religion, bei welcher die esoterische Seite des Mysterismus betont wird, und Philosophie. Auch hier helfen nicht Analyse, nicht Synthese, nicht Verstandesbegriffe, sondern das Schauen oder die Speculation der Vernunft. Die Wissenschaft wird theosophisch, sie hat nur einen Werth, in wiefern sie Gott in Allem schaut. Die Mystik fand durch Lesen mystischer Schriften Nahrung. Am meisten philosophische Anregung bieten unter den frühern Mystikern die Werke des berühmten Schwärmers und genialen Autodidakten Jakob Böhme (1575—1624). Aus dem Studium der Schriften desselben entwickelte sich die zweite Phase der letzten Schelling'schen Wirksamkeit, die Jakob Böhme'sche Zeit. Dahin gehören die Schriften 1) philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), 2) Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen (1812), 3) Sendschreiben an Eschenmayer in der allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Die Selbstentzweiung des Absoluten ist es, aus welcher Alles abgeleitet wird. Schelling unterscheidet 1) Gott als Indifferenz oder als Ungrund, 2) Gott als Entzweiung in Grund und Existenz, Reales und Ideales, 3) Versöhnung der Selbstentzweiung Gottes durch Rückkehr zur ursprünglichen Indifferenz oder Identität. Alles geht durch Entzweiung des Absoluten aus diesem hervor und durch Aufhebung der Entzweiung, welche die Versöhnung ist, in ewigem Cyclus in dieses zurück. Die ursprüngliche Identität oder Indifferenz ist der Ungrund, ein von Böhme gebrauchter Ausdruck. Er hat die Gegensätze nicht dem Keime nach, nicht implicite in sich und ist auch keiner dieser Gegensätze, er ist an sich weder Geist noch Materie, weder Ideales noch Reales, weder Licht noch Finsterniss, prädicatlos. Die Dualität geht aus dem Ungrunde hervor. Der Ungrund geht in zwei Gegensätze aus einander, in zwei gleich ewige Anfänge, Grund oder Reales und Existenz oder Ideales.

Der Grund ist die Natur in Gott, er ist die Sehnsucht, die Begierde, sich selbst zu gebären, ohne Verstand und Willen. Das dunkle Sehnen erzeugt in Gott eine innere reflexive Vorstellung. Es ist ein Erblicken Gottes durch sich selbst. Gott sieht sich selbst im Ebenbilde. Es ist gleichsam seine eigene Erzeugung.

Es ist das Licht, der Verstand, der zu dem dunklen Sehnen hinzukommt. So wird der Verstand, mit dem Grunde vereint, frei schaffender Wille. Das Reale, der Grund, wird durch das Ideale, den Verstand, verklärt und so entsteht die Weltschöpfung und Weltentwicklung, Geburt des Lichtes oder die stufenweise Entwickelung der Natur bis zum Menschen, Geburt des Geistes oder Entwickelung des Menschen in der Geschichte. In jedem Naturproduct ist der dunkle Grund thätig und der Verstand. Jener ist der von Gott geschiedene Particularwille, dieser das göttliche Princip, der Universalwille. In den vernunftlosen Wesen sind die beiden Principien geschieden, im Menschen zertrennbar vereinigt, in Gott, dem Absoluten, untrennbar verbunden. Auf diesem Wege sollen Naturalismus und Theismus vereinigt werden. Der Naturalismus betrachtet Gott als den Grund, er ist den Dingen immanent; dem Theismus ist Gott die Ursache der Welt, er ist der Welt gegenüber transcendent. Die Natur ist der dunkle Grund, das Irrationelle, das negative Princip in Gott. Erst durch dieses negative Princip kommt Gott zum Bewusstsein. Gott entwickelt sich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Das Unvollkommene ist das werdende Vollkommene. Nur die in Gott erkannte wirkliche Zweiheit hebt das Wesenlose in Gott auf; nur durch diese Zweiheit ist der Gedanke eines persönlichen Gottes möglich. Ein Wesen kommt nur durch eine verneinende Kraft zum Bewusstsein; ohne diese ist es ein Cirkel ohne Mittelpunkt.

Wir wenden uns nunmehr der dritten und letzten mystischen Phase Schelling's zu. Sie ist die Zeit der Mythologie und Offenbarung. Die Philosophie wird als so genannte positive der negativen entgegengestellt und wurde vielfach von frommen Theologen mit Freude begrüsst. Es gehören hierher folgende Schriften: 1) über die Gottheiten von Samothrake, 1815, 2) eine Vorrede zu Robert Becker's Uebersetzung der Schrift Victor Cousin's über französische und deutsche Philosophie in den Fragmens philosophiques, Paris, 1833, 3) Berliner Antrittsvorlesung, (1841), 4) die religionsphilosophischen Schriften, Philosophie der Mythologie, Philosophie der Offenbarung, nach dessen Tode herausgegeben in der Gesammtausgabe seiner Werke von seinem Sohne K. F. A. Schelling, 2te Abtheilung, 4 Bände, Stuttgart und Augsburg (1856), schon früher in Auszügen von Frauenstädt (1842), ausführlich von H. E. G. Paulus (1843) bekannt gemacht. Schelling will die Er-

findung seiner Jugend, das Identitätssystem, nicht aufgeben. Er nennt dieses System die negative Philosophie und stellt ihm die positive entgegen. Die Empirie soll in den Kreis der Philosophie aufgenommen werden, darum die Religion, die unvollendete der Mythologie, die vollendete der Offenbarung. Die positive Philosophie will nicht Gottes Dasein beweisen, sie geht von der Existenz aus und beweist die Göttlichkeit derselben. Schelling unterscheidet in Gott das blind nothwendige oder unvordenkliche Sein, das Sein vor allem Sein, die drei Potenzen des göttlichen Wesens und die aus den drei Potenzen durch Ueberwindung des blind nothwendigen Seins hervorgehenden drei Personen. Die drei Potenzen sind der bewusstlose Wille (causa materialis der Schöpfung), der besonnene Wille (causa efficiens derselben) und die Einheit beider (causa finalis). Die drei Personen entstehen durch das Ueberwinden des unvordenklichen Seins. Die absolute Möglichkeit dieses Ueberwindens ist der Vater, die überwindende Macht der Sohn, die Vollendung der Ueberwindung der Geist. Des Menschen Freiheit kann die Einheit der in der Natur wirkenden Potenzen aufheben. Dadurch wird die vermittelnde Potenz, die zweite, ihrer Herrschaft über das unvordenkliche Sein beraubt. Aber im Bewusstsein des Menschen erhält sie wieder die Herrschaft über jenes Sein und wird so göttliche Persönlichkeit. Die Potenzen werden auch als eine Möglichkeit oder ein Können gefasst. Das Prius von Natur und Gott ist die erste Potenz — A, das noch nicht Seiende; sie wird als das Seinkönnen bezeichnet und in ihr liegt die Vateridee, die zweite steht als das reine Sein ohne alles Können der ersten Potenz dem Seinkönnen gegenüber + A, die Sohnsidee, die dritte Potenz ist die Vereinigung beider, ein Sein und ein Können zugleich, ± A, die Potenz des Geistes. Die drei Potenzen sind die Wurzel der Dreieinigkeit in Gott. Wie die Welt ein kosmogonischer Process ist, so soll sich auch in Gott ein theogonischer Process darstellen.

So geistvoll und genial auch manche Gedanken Schelling's sind, mit so vielem Geschicke auch manche frühern Ansichten und Lehren von ihm benutzt werden, so kann doch seine Philosophie unmöglich den unbefangenen Prüfer irgendwie befriedigen oder als eine solche angesehen werden, welche die philosophischen Probleme gelöst hat. Schon darin, dass er von Zeit zu Zeit neue Anläufe macht, neue Standpunkte und Anschauungen zu gewinnen versucht und mit den früheren als unbefriedigend bricht, liegt eine unverkennbare Unsicherheit, welche uns hinsichtlich der Lösung der philosophischen Aufgabe wenig Vertrauen einflösst. Wenn wir aber diese einzelnen Versuche näher betrachten, so zeigt sich noch deutlicher die Unhaltbarkeit dieser Art des Philosophirens.

Was den ersten Zeitraum seiner Entwickelung, die so genannte Fichte'sche Zeit, betrifft, so muss gegen sie alles das geltend gemacht werden, was bereits für die Unhaltbarkeit der älteren Fichte'schen Wissenschaftslehre angeführt worden ist. Denn diese ganze erste Entwickelung geht von dem Princip und der formellen Behandlung des subjectiven Fichte'schen Idealismus aus. Wenn Schelling von einem im Ich vorhandenen Antagonismus von Kräften, der ins Unendliche gehenden und der diese beschränkenden Kraft, spricht, und das Ich als die Einheit beider bezeichnet, so ist wohl erst nachzuweisen und kann niemals nachgewiesen werden, weil es dem Bewusstsein widerspricht, dass, wie die Kraft des Ichs in's Unendliche strebt, so auch die dieser entgegenwirkende, sie hemmende Schranke im Innern des Ichs nicht nur liege, sondern zum Ich gehöre. Wer nichts, als das Ich, annimmt, wem jede Anschauung eine Selbstbegrenzung des Ichs ist, kommt zu keiner Materie; denn offenbar ist die äussere Schranke des Stoffes eine ganz andere Vorstellung, als die des selbsbewussten Ichs. Die Materie erscheint uns als die Negation, als die Aufhebung dessen, was zum Wesen des Ichs gehört, des Bewusstseins, der Freiheit, der Selbstbestimmung. Wie kann der diametrale Gegensatz des Ichs zum Wesen des Ichs gehören? Das Wesen, das Prius der Materie, soll die Kraft sein? Ist aber nicht die Kraft von der Materie zu unterscheiden? Hat man schon Materie, wenn man Kraft hat? Man will sie durch die in's Unendliche gehende Kraft oder die Repulsionskraft und durch die sie beschränkende Kraft oder die Attractionskraft gewinnen. Anziehung und Abstossung sind aber noch kein Stoff, sie sind Thätigkeitsäusserungen des Stoffes, sie setzen etwas voraus, die Materie, ohne welche es keine Anziehung und Abstossung giebt. Schelling nennt die Kraft selbst das Immaterielle in der Materie. So ist also auch Anziehung ein Immaterielles, wie Abstossung. Wenn nun beide immateriell sind, wie soll ihre Einheit Materie werden? Die Verbindung des Immateriellen mit dem Immateriellen bleibt immer immateriell. Wenn damit idealistisch gezeigt werden soll, dass in der Natur derselbe zur Einheit sich verbindende Antagonismus von geistigen Kräften wirkt, wie im Ich, so ist ein grosser Unterschied zwischen Repulsion in der Natur und zwischen der in's Unbeschränkte strebenden Thätigkeit des Ichs, nicht minder zwischen der das Bewusstsein im Ich durch Beschränkung hervorrufenden Kraft und der Anziehung. Wenn aber auch eine Parallele zwischen beiden gezogen würde, wie kann man die Kraft das Immaterielle in der Materie nennen, wenn die Materie nichts ist? Hier soll die Kraft die Negation von Etwas sein, das nichts ist. Wird aber die Materie noch als ein Anderes, als die Kraft ist, angenommen, von dieser letztern unterschieden, dann ist die Ableitung derselben aus dem Ich unmöglich. Wenn Schelling die Natur

als die höhere Identität für die Vereinigung dieser einander entgegenwirkenden Kräfte bezeichnet, so verlässt er den Standpunkt des Ichs; denn dann ist nicht das Ich, sondern die Natur die letzte und höchste Einheit. Was ist aber diese Natur? Als Absolutes ist sie ein bloss negativer Begriff, und als Kraft ist sie noch kein Stoff, auch nicht als eine Einheit von Kräften; immer fehlt die Materie, ohne welche die Natur nicht gedacht werden kann. Die Kraft ist ja Schelling selbst das Immaterielle in der Materie. Das Immaterielle aber ist keine Materie, sondern die Verneinung der Materie. Schelling spricht von einem Raume, der durch die entgegengesetzten Kräfte begrenzt, erfüllt und von dem anschauenden Geiste in Besitz genommen wird. Raum ist noch keine Materie; denn er ist nur ein Verhältniss des Nebeneinanderseins der materiellen Dinge. Kräfte können den Raum, der an sich unendlich ist, nicht begrenzen und nicht erfüllen, wenn nicht ein Stoff vorhanden ist, in welchem diese Kräfte thätig sind. Kraft im Raume ist noch keine Materie, die Kraft kann gar nicht im Raume sein, wenn nicht Materie ist. Wenn wir das Absolute zur Identität der Natur und des Geistes machen, so haben wir den Standpunkt des Ichs verlassen; denn hier erscheint die Natur als das Andere, der Gegensatz des Geistes; die Einheit ist dann nicht im Geiste, sondern im Absoluten.

Wenn der Geist in uns und die Natur ausser uns absolut identisch sind, können wir da sagen: Wir haben mit unserm Geiste die Natur producirt? Könnte man nicht umgekehrt mit viel grösserem Rechte sagen: Die Natur producirt unsern Geist? Wenn wir vom Princip des Geistes ausgehen, so ist consequent Alles nur Anschauung oder Vorstellung. Schelling kann also, wenn er seinem Standpunkte, dem ursprünglichen des Ichs, treu bleiben will, nicht sagen, dass die Natur selbstständig sei, und ihr eigenes, ihr innewohnendes Princip habe, wie er in der Schrift von der Weltseele behauptet. Wenn die Natur objectiv ist, hört der bloss subjective Standpunkt des vorstellenden Geistes von selbst auf.

Auch die zweite Periode, die Periode der Gegensätze, befriedigt nicht. Schelling kennt hier nur zwei Gegensätze, den subjectiven und den objectiven Gegensatz, und demnach nur zwei Standpunkte des Philosophirens und zwei verschiedene Systeme, die Naturphilosophie und den transcendentalen Idealismus. Schelling glaubt, dass es gleich sei, ob man die Natur oder den Geist zum Prius mache; denn, wenn man von der Intelligenz ausgeht, leitet man aus ihr die Materie ab; beginnt man aber mit der Materie, so wird aus dieser die Intelligenz abgeleitet. Dies ist aber durchaus nicht gleichgültig; denn in dem ersten Falle ist die Intelligenz das Unbedingte, und, wenn der Standpunkt subjectiv

ist, das Ich. Da ist die Materie nur ein Product des Geistes, eine Vorstellung. Im zweiten Falle erhält die Natur, die Materie mit ihrer Kraft, die Ursprünglichkeit und erste Selbstständigkeit, der Geist aber ist durch sie bedingt, hängt von ihr ab, kommt aus ihr hervor. Auch handelt es sich um die Frage, ob die Schelling'sche Duplicität die verschiedenen Gegensätze der Welt erschöpft, ob alle unter diese subsumirt werden können, und, womit es denn eigentlich begründet werden soll, was nur im Voraus angenommen und als Annahme hingestellt wird, dass dieser Duplicität eine Einheit zu Grunde liegen müsse. Hat man diese Einheit schon dadurch gewonnen, dass man aus der Natur die Intelligenz oder aus der Intelligenz die Natur ableitet? In keinem Falle ist die Natur mit der Intelligenz identisch. Es ist etwas Materielles, Irrationelles, neben dem Rationellen. Jedes von beiden ist sich wechselseitig das Andere, ein Anderssein. Man wird von der Natur nicht sagen können, dass sie ein Schweben zwischen Productivität und Product ist. Was zwischen diesen beiden schwebt, ist weder Productivität noch Product. Die Productivität producirt, das Product wird producirt. Die Natur muss aber entweder produciren oder producirt werden; sie kann nicht zwischen beiden schweben, weil sie in diesem Falle nichts wäre. Sie soll deshalb zwischen Productivität und Product schweben, weil sie unendliche Productivität ist, also ein absolutes Product liefern sollte und doch immer nur zu endlichen Producten führt. Unendliche Productivität ist aber ein Produciren ins Unendliche. Wird denn das der Natur bewusstlos vorschwebende Ideal eines absoluten Productes nicht dadurch erreicht, dass ins Endlose endliche Producte producirt werden? Es liegt im Wesen alles Producirens, dass das Producirte vom Producirenden abhängig, also bedingt, beschränkt, endlich sei. Die Unendlichkeit kann sich nicht auf das Product, sondern nur auf das Producirende beziehen. Das so genannte absolute Product soll dadurch ein endliches werden, dass ihm eine Hemmung oder Retardation entgegenwirkt. Die Hemmung ist also etwas Anderes, als die Productivität; sie wirkt dieser letzteren entgegen; sie gehört nicht zu ihr, sie ist ausser ihr. Werden hier nicht zwei Principien für die Producte, die Productivität oder Productionskraft und die hemmende Kraft, gesetzt? Das Product wäre die Einheit beider, da diese in ihm zusammentreffen. Aber das Product ist stofflich, materiell; es ist nicht bloss eine Vereinigung von Kräften, d. h. von Immateriellem, da nach Schelling die Kraft selbst ein Immaterielles ist. Es ist eine willkürliche Annahme, die Qualitäten der Natur aus Hemmungen zu erklären, noch mehr aber, die Einheit des Organischen und Unorganischen in einer dogmatisch angenommenen Weltseele zu suchen.

Wenn die Natur in der Transcendentalphilosophie vom Geiste abgeleitet und als Anschauung oder Vorstellung desselben hingestellt wird, so kann man, von diesem Standpunkte ausgehend, nie die Objectivität oder Selbstständigkeit der Natur gewinnen, also unmöglich zu dem Resultate gelangen, welches schon im Standpunkte der Naturphilosophie liegt, die aus dem Principe der Natur das Geistesleben herleiten will. Die Geschichte des Bewusstseins enthält nur immer subjective Geistesvorgänge und erhält keine selbstständige äussere Objectivität. Hier ist das Consequenteste: Die Welt ist Vorstellung, die äussere Natur ist Vorstellung. Die Anschauung producirt die Materie nicht, wie Schelling will, so wenig, als sie den Raum und die Zeit producirt. Raum und Zeit und Materie sind der Anschauung gegeben; sie kann nichts davon und nichts dazu thun, sie verhält sich leidend, sie muss sie nehmen, wie sie sind. Wenn auch meine Anschauung eine innere und eine äussere ist, so ist damit das so genannte Produciren der Welt durch mein Bewusstsein nicht erwiesen. Ich unterscheide die äussere von der innern Anschauung, weil die eigenen, inneren Zustände meines Lebens von demjenigen verschieden sind, was nicht zu mir gehört, was ich nicht gemacht habe, was mir von Aussen aufgenöthigt ist, unter Raum und Zeit gegeben erscheint. Schon die Empfindung ist eine Stimmung, ein Afficirtwerden des Subjects von einem von diesem verschiedenen Object. Keine Anschauung kann die Materie, wie Schelling will, hervorbringen, sie ist dem Empfindenden und Denkenden als ein von diesem Verschiedenes gegeben. Aeussere und innere Anschauungen führen nur dann zu Raum und Zeit, wenn Objecte in Raum und Zeit auf uns wirken. Ohne ein Mannigfaltiges, eine Vielheit, die in Raum und Zeit auf uns wirkt, giebt es für uns keine Raum- und Zeiterscheinung. Die Abstraction soll die Intelligenz von ihren Producten unterscheiden; aber unsere Intelligenz producirt die Dinge nicht, nicht einmal die Vorstellungen der wirklich vor uns befindlichen Dinge. Es verhält sich umgekehrt. Die Dinge afficiren uns und produciren durch ihre Einwirkung in uns die Vorstellungen, zu welchem äussern oder objectiven Factor natürlich auch noch der innere oder psychische, das Vorstellungsvermögen, hinzutreten muss. Wir trennen also die Dinge nicht von uns als blosse Producte unserer Intelligenz, sonst könnten wir nicht deutlich die Vorstellungen der productiven und reproductiven Einbildungskraft im Wachen und Träumen von Vorstellungen unterscheiden, denen wirkliche Dinge entsprechen, und doch zeigt sich diese Unterscheidung immer bei allen vernünftigen Menschen.

Gehen wir zur dritten Periode, der Blüthezeit Schelling's über. Hier haben wir den Zeitraum der Identitätsphilosophie. Ist diese vielleicht haltbarer, als seine frühern Philosopheme? Wir können die Dinge nicht

anders nehmen, als so, wie sie uns erscheinen, weil wir sie eben nur als Vorstellungen haben. So aber erscheinen sie uns weder als absolut identisch, weil sie Unterscheidungsmerkmale haben und Arten und Individuen bilden, noch als absolut verschieden, weil ihnen Uebereinstimmungsmerkmale zukommen und sie auf Gattungen zurückgeführt werden können. Das gilt aber nur, sagt man uns, von dem Dinge in der Erscheinung, nicht von dem Dinge an sich. Da wir aber keine andern Dinge kennen, als die in der Erscheinung, so muss entweder das Ding in der Erscheinung mit dem Ding an sich in Eins zusammenfallen und die Erscheinungswelt ist dann auch die wirkliche Welt an sich, oder das Ansich ist und bleibt für uns unerkennbar, wie Kant sagte, weil wir über unsere Subjectivität, über die Art und Weise, wie wir die Dinge vorstellen, nicht hinausgehen können, wenn wir auch annehmen, dass das Ding an sich nicht das Ding in der Erscheinung ist. Ist es aber vielleicht Schelling besser, als Fichte, gelungen, das Ding an sich zu erkennen? Wir zweifeln sehr. Ja, die Fichte'sche Auffassung des Ichs, als des einzigen Dinges an sich, erscheint folgerichtiger, als die Schelling'sche. Wir sollen das Subject und das Object aufheben; dann erhalten wir die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, die Identität der Gegensätze, das Absolute, die Vernunft in Allem, welche in Allem Eins und Eins in Allem ist. Allein dieses so genannte Hinwegdenken des Sub- und Objectes zugleich ist eine reine Unmöglichkeit. Das Hinwegdenken ist ja schon ein Denken, das Denken eines Subjectes, das Subject ist immer da, wenn gedacht wird. Dasselbe ist der Fall, wenn man das Object hinwegdenkt, weil dieses nur dadurch geschehen kann, dass man denkt, dass also ein denkendes Subject ist. Ist aber das, was übrig bleibt, wenn man den Gegensatz des Sub- und Objectiven ganz aufheben könnte, was unmöglich ist, wirklich die Vernunft in Allem? Gewiss nicht; denn, wenn Sub- und Object in ihrem Gegensatze aufgehoben werden, bleibt nichts mehr übrig. Es ist ein Aufheben alles Denkens, des Denkenden und Gedachten. Wo nichts denkt und nichts gedacht wird, kann auch nichts sein. Nichts ist allerdings weder Sub- noch Object, die Indifferenz, d. h. der Nichtunterschied des Sub- und Objectiven, das Absolute, d. h. das von allem Einzelnen und allem Unterschiede Freie. Warum? weil es nichts ist.

Schelling hat es darum auch mit Zero oder Null verglichen; denn diese ist die Aufhebung der positiven und negativen Grösse, also jeder Grösse. Im Nichts schwinden allerdings die Gegensätze; aber das Nichts ist das Nichtetwas. Wie kann das Nichtetwas die Vernunft sein, da die Vernunft doch wesentlich ein Etwas, ein Nichtnichts ist? Die Indifferenz soll im All, in der Totalität liegen? Aber Totalität und Indifferenz sind sehr verschieden. Die Totalität ist der Inbegriff alles

relativ Differenten und alles relativ Identischen. Denn alle Dinge oder Erscheinungen sind relativ different oder relativ identisch. Ist aber die Summe des relativ Differenten und relativ Identischen Indifferenz und absolute Identität? Man soll zu dieser Erkenntniss nicht durch sinnliche Wahrnehmungen, nicht durch Verstandesbegriffe, sondern durch intellectuelle Anschauung kommen? Die intellectuelle Anschauung, wenn es eine solche giebt, darf aber weder der Erfahrung der Sinne, noch den Verstandesbegriffen widersprechen und die Denkgesetze aufheben. Eine solche Anschauung ist eine Einbildung, aber keine wirkliche Erkenntniss. Denn erkennen können wir nur das, wovon wir einen Begriff oder eine Idee haben. Im Dinge ist das Ideale und Reale nicht quantitativ allein, sondern in der That qualitativ verschieden. Denn verschieden sind und bleiben doch die Qualitäten des Bewusstseins und des Bewusstlosen, des Denkens und des Seins, der Kraft und des Stoffes, des Ichs und des Nichtichs, der Freiheit und der Nothwendigkeit, des Geistes und der Materie, der Geschichte und Natur, der Zeit und des Raumes. Nicht die Quantität ist hier verschieden, sondern die Qualität. Man kann also das einzelne Ding nicht bloss die quantitative Differenz des Realen und Idealen nennen; es ist eine qualitative Differenz. Wie kommt aber die Indifferenz dazu, sich zu differenziren? Durch unsere Anschauung nach Schelling. Wir trennen das Ding in sinnlicher Anschauung von dem All. Wir trennen es aber nicht vom All, sondern wir sehen es im All und auch hier erscheint es uns als ein Differentes, von andern Dingen Verschiedenes. Jede bestimmte quantitative Differenz des Sub- und Objectiven ist nach Schelling eine Potenz. Da nun jedes Ding eine solche bestimmte Differenz ist, müssten wir so viele Potenzen annehmen, als Dinge sind, und doch unterscheidet Schelling nur drei Potenzen im Reiche des Geistigen, in welchem das Subjective, und im Reiche des Körperlichen, in welchem das Objective vorherrscht. Wie kommt er dazu, drei Potenzen anzunehmen, da doch unendlich viele angenommen werden müssen? Er muss die Potenz in einem andern Sinne nehmen; sie muss Hauptstufe der Entwickelung sein. Warum aber unterscheidet er gerade drei? Das ist so wenig dialektisch als nothwendig entwickelt, als er es früher bei der Reproduction, Irritabilität, Sensibilität oder dem Chemismus, der Elektricität und dem Magnetismus gethan hat. Es ist willkürlich, dogmatische Behauptung. Gewinnt die Philosophie durch die so genannte intellectuelle Anschauung ein absolutes Wissen? Wir bezweifeln es; es kann für unendliche Wesen kein absolutes Wissen geben, weil in ihrem Wesen die Schranke liegt, welche ein relatives, beschränktes, endliches, unvollkommenes Wissen zur nothwendigen Folge hat. Auch bei Dingen, die man sich träumt, von denen man Visionen und Einbildungen hat, rühmt man sich eines

ungewöhnlichen Wissens. Alles Wissen, auch das, was man als ungewöhnlich von dem „gewöhnlichen" oder „gemeinen" unterscheidet, muss nach den Gesetzen zu Stande kommen, welche für alles Wissen nothwendig sind. Ein Wissen ohne objectiv gültige Gründe ist kein Wissen, sondern ein Glauben oder Meinen. Das Wissen muss sich also allerdings „andemonstriren" lassen und es ist keine Empfehlung für Schelling's Philosophie, wenn er selbst eingesteht, dass sie sich nicht andemonstriren lasse. Wo ist denn das Kriterium ihrer Wahrheit? Im Subjecte, welches das System aufstellt? Das ist aber kein objectives Kriterium und unterscheidet sich in nichts von dem Kriterium der Einbildung irgend eines beliebigen Phantasiemenschen. Freilich hilft man sich damit, dass man sich auf das Vermögen der intellectuellen Anschauung und des absoluten Wissens beruft, das Andere nicht haben. Wenn aber die Mehrzahl aller vernünftigen Menschen dieses so genannte Vermögen nicht besitzt, ja, wenn dieses Vermögen mit den Gesetzen und Erkenntnissen aller übrigen Vermögen im krassen Widerspruche steht, kann man sich dann noch darauf berufen? Wo wäre hier der Maassstab zur Beurtheilung des Unterschiedes eines Phantasma's und eines Philosophems? Schelling will für seine Art zu erkennen eine neue Methode finden. Sie soll nicht analytisch und nicht synthetisch sein. Entweder fangen wir aber vom Einzelnen oder Bedingten, von der letzten Wirkung an und gehen von da allmählig zum Allgemeinen oder Unbedingten, der ersten Ursache, über, oder wir leiten aus dem Allgemeinen, dem Unbedingten, der ersten Ursache, das Einzelne, Bedingte, die Wirkung ab. Eine von diesen beiden Methoden muss angewendet werden, wenn es sich um die Bestimmung des Verhältnisses des Allgemeinen zum Einzelnen handelt. Wie kann nun Schelling beide verwerfen und an ihre Stelle die constuirende setzen? Mit dieser eröffnet er, da er die Erfahrung und die Verstandesbegriffe verlässt, Thüre und Thor der Willkür und Phantasie.

Pictoribus atque poëtis
Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.

Wir gehen zum vierten und letzten Zeitraum der Schelling'schen Philosophie. Offenbar ist dieser der am wenigsten philosophische. Wenn auch Schelling in der neuplatonischen Phase seines Mysticismus Gott und Welt nicht mehr identificirt, sondern ihren Unterschied, ja die Kluft zwischen beiden betont, so kann man doch mit dem, was er weiter von beiden sagt, nicht übereinstimmen. Gott soll das wahrhaft Reale, die endlichen Dinge, deren Inbegriff die Welt ist, nicht wahrhaft real sein. Das Absolute soll seine Realität der Welt nicht mittheilen. Wenn aber die Welt und Gott wirklich unterschieden sind, wenn zwischen beiden eine Kluft liegt, so müssen doch beide wahrhaft sein. Wenn sie wahr-

haft sind, so müssen sie auch beide wahrhaft real sein. Man kann von einem Dinge nicht sagen, dass es wirklich ist, wenn es nicht wahrhaft real ist. Ist nun die Welt nicht wahrhaft, hat sie keine wahrhafte Realität, dann ist sie nur zum Schein, sie hat ein Scheinsein, d. h. sie scheint zu sein und ist doch in Wahrheit nicht. Man kann keine Kluft zwischen zwei Dingen finden, die nicht zwei Dinge sind. Wenn aber diese Welt ihre Realität nicht von Gott hat, woher hat sie dieselbe? Sie könnte sie in diesem Falle nur von sich und durch sich selbst haben, da ausser Gott und Welt nichts gedacht werden kann. Wir gewinnen also zwei Principien, wenn die Welt Realität und diese nicht von Gott hat, Gott und Welt. Der Dualismus ist fertig und scheint unüberwindbar. Wenn aber, wie Schelling sagt, die Welt nicht „wahrhaft real" und wenn sie doch von Gott verschieden ist, so kann sie nur ein Scheinsein haben. Woher kommt aber dann diese real scheinende Welt, da nach Schelling Gott ihr seine Realität nicht mittheilt? Woher das Endliche, das Unvollkommene, die Zweiheit der Gegensätze, woher alles das, was wir Welt nennen? Hic Rhodus! Hic salta! Schelling hilft sich auch wirklich durch einen Sprung. Wenn die Begriffe fehlen, muss ein Wort aushelfen. Das Wort heisst Bruch, Abfall der Welt von Gott. So lange aber die Welt noch nicht abgefallen ist, ist sie noch keine Welt. Erst der Bruch, der Abfall von Gott ist der Grund der Welt? Wie kommt aber die Welt dazu von Gott abzufallen? Durch den Abfall der Ideen sagt Schelling. Wird hier nicht ein dunkles Wort durch ein noch dunkleres erklärt? Bleibt hier nicht die alte Frage offen und unbeantwortet? Entsteht hier nicht wieder die neue Frage: Wie kommen die Ideen dazu, von Gott abzufallen? Das Herabsteigen der Seele aus der Ideenwelt in die Materialität, die Seelenwanderung sind mehr phantastisch und dogmatisch, als philosophisch. Sie können natürlich auch nicht „andemonstrirt" werden. Religion und Philosophie haben wohl dasselbe Object, aber ihre Quelle und die Auffassung des Objects und ihre Aeusserungen in Bezug auf dieses Object sind verschieden. Die Quelle der Religion ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Höhern, sie äussert sich als Verehrung desselben, sie stellt sich dieses Höhere in endlicher Vorstellung vor den fühlenden und verehrenden Geist. Nicht so die Philosophie, sie will dieses Höhere begreifen, wissen, die endlichen Auffassungsweisen desselben aufheben und sein Verhältniss zum Endlichen bestimmen, sie will erkennen. Religion ist noch keine Philosophie, Philosophie keine Religion. Sie müssten aufhören, das zu sein, was sie ihrem Begriffe nach sind und sein müssen, wenn man sie in Eins bilden wollte. Die Philosophie hat nicht das Streben der Selbstvernichtung und Umwandlung in Religion. Das Speculiren, wie die intellectuelle Anschauung, ist nicht Jedermanns Sache. Wer Gott in Allem schauen will, muss

zuerst mit dem Begriffe Gottes selbst im Reinen sein. Was man nicht begreift, was man nicht wissen und demonstriren kann, soll man durch Speculation erschauen. Ist das nicht die alte längst gebrauchte Berufung aller Schwärmer und Mystiker und wodurch soll man die Wahrheit von der Einbildung unterscheiden?

In der Jakob Böhme'schen Phase des Schelling'schen Mysticismus wird eine Selbstentzweiung des Absoluten angenommen und Gott als Indifferenz oder als Ungrund, Gott als Entzweiung oder Grund und Existenz und die Aufhebung der Entzweiung durch Rückkehr in die Indifferenz unterschieden. Der Ungrund soll die Aufhebung aller Gegensätze sein, ja sie nicht einmal implicite in sich haben. Hat aber der Ungrund die Gegensätze nicht implicite in sich, so hat er sie auch dem Keime, der Möglichkeit ihrer Entfaltung nach nicht in sich. Aus dem Ungrunde können sich die Gegensätze nicht entfalten, aus ihm nicht hervorgehen, weil sie nicht in ihm sind, ja nicht einmal in ihm sein können. Wie kann aber die Dualität nun aus dem Ungrunde hervorgehen, wenn sie nicht einmal implicite, d. h. dem Hervorgehen- oder Entfaltenkönnen nach in ihm liegen? Heisst das nicht mit andern Worten: Etwas, was nicht möglich ist, ist wirklich? und doch ist das Denkgesetz allgemein gültig und nothwendig: A non posse valet consequentia ad non esse. Ein Ungrund kann nicht in das auseinander gehen, was nicht in ihm, ja nicht einmal implicite in ihm liegt. Was soll zudem das Wort: Ungrund, wenn es auch von Böhme gebraucht worden ist? Was kein Gegensatz ist, auch keinen Gegensatz der Möglichkeit nach in sich schliesst, ein reines Nichts ist der Ungrund. Nichts ist natürlich kein Grund, darum ein Ungrund, aber Nichts kann sich auch nicht entzweien und aus Nichts kann Nichts hervorgehen oder werden. Wenn man den Grund die dunkle Sehnsucht, die Natur, gleichsam das Irrationale in Gott nennt, so gehört auch das Irrationelle und Materielle mit zu Gott. Gott kommt erst durch die Entzweiung in Gegensätze zum Bewusstsein seiner selbst. So ist Gott nicht, sondern er wird. Gott wird — heisst aber so viel, als: Er ist im Anfange noch nicht mit Bewusstsein, er kommt erst dazu durch die Entfaltung der Gegensätze aus dem dunkeln Ungrund. Ein Ungrund ist aber noch kein Gott und doch geht Alles aus Gott hervor, es wird also etwas über Gott gesetzt, der Ungrund, und von diesem und der Entfaltung der Gegensätze erst das Bewusstsein Gottes oder Gott abhängig gemacht. Ein abhängiger Gott ist aber kein Gott. Wir müssten mit der Annahme des theogonischen Processes den Menschen selbst zu Gott machen. Wenn aber aus dem Ungrunde die Dualität hervorgeht und durch Aufhebung der letzteren die Versöhnung stattfindet und Alles wieder in den Ungrund zurückgeht, so erscheint uns die Versöhnung eben so unbegreif-

lich, als vorher die Entzweiung. Wie kommt eine reine Negation aller Gegensätze zur Entfaltung und abermals zur Aufhebung dieser Gegensätze? Uns will es bedünken, dass dieses weniger der Philosophie, als des Dogma's der Dreieinigkeit, der Erbsünde und Erlösung wegen geschieht. Man leitet auf diesem Wege, man mag wollen oder nicht, das Böse und die Materie von dem Ungrunde, dem ersten und letzten Princip aller Dinge, ab. Denn der Ungrund entfaltet sich zu Grund und Existenz, zu dunkler Sehnsucht und zum Verstande, zum Universal- und Particularwillen. Schelling will das in Gott vereinigen, was man in der neueren Zeit als unvereinbar bezeichnet hat, die Immanenz und Transcendenz Gottes; aber seine Transcendenz ist nur eine scheinbare; sie ist kein Gott; sie ist der Ungrund oder das Nichts. Schelling will auf seinem Wege einen persönlichen Gott gewinnen. Die Natur ist ihm der dunkle Grund, das Irrationelle in Gott, das negative Princip desselben. Die Sehnsucht, zu gebären, zu zeugen, oder der Grund bringt Gott zur Erkenntniss seiner selbst im Ebenbilde, zum Bewusstsein und dadurch zur Persönlichkeit. Es ist ein Wesenloses in Gott, das erst durch die Zweiheit der Gegensätze, welche Gott zum Bewusstsein bringt, Wesen wird. So schreitet Gott in der Entwickelung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, er wird. Gott ist das werdende Vollkommene. Es kann aber wohl eine Menschenperson werden, aber kein Gott. Wenn Gott vom Unvollkommenen zum Vollkommenen sich entwickelt, so ist er, so lange er noch unvollkommen ist, kein Gott, weil Gott, wenn er ist, nur als die höchste Vollkommenheit gedacht werden kann. Wenn er ein werdendes Vollkommenes ist, so ist er werdender Gott, ein im Werden, in der Entwickelung begriffener Gott ist aber noch kein Gott; denn immer fehlt ihm noch das, was ihn zu Gott macht, die Vollkommenheit. Gott ist erst dann Gott, wenn er vollkommen ist. Er müsste es also in seinem Vollkommenwerden zum Vollkommensein bringen, man müsste von ihm sagen können: Er ist vollkommen geworden; er hat sich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen entwickelt. Es wird also das Unvollkommene als das Erste gesetzt und erst dann das, was wirklich göttlich ist, das Vollkommene. Aber nur Menschen können sich so entwickeln. Ein Gott, der aus der Bewusstlosigkeit zum Bewusstsein, aus der Unpersönlichkeit zur Persönlichkeit gelangt, ist kein Gott.

In der dritten Phase des Mysticismus nennt Schelling seine Philosophie die positive. Er will von der Empirie ausgehen und betrachtet Mythologie und Offenbarung als die Quellen seiner Philosophie. Aber Mythologie und Offenbarung sind Religion und nicht Philosophie. Sie stützen sich auf die Auctorität der Priester, der Orakel und Urkunden. Es ist aber gerade das Wesen der Philosophie, sich von aller und jeder

äussern Auctorität zu befreien. Sie erkennt keine andere Quelle, als die Vernunft. Freilich ist auch in der Mythologie und Offenbarung manches Vernünftige. Dieses ist das Philosophische in ihnen. Die Philosophie fängt aber erst dann an, wenn die forschende und prüfende Vernunft sich denkend über das religiöse Element hinausstellt. Eine von der Offenbarung ausgehende, aus ihr den Denkstoff erhaltende Philosophie ist Scholastik. Es zeigt sich das Streben dieses mittelalterlichen, längst überwundenen Standpunktes auch deutlich in Schelling's Offenbarungsphilosophie. Man sucht mysteriöse und supernaturalistische Dogmen, wie die Trinität, Erbsünde, Erlösung u. s. w. philosophisch nicht nur zu begründen, sondern als wirkliche positive Philosophie hinzustellen, während man die kritische Philosophie nur als negative Philosophie bezeichnet. Es kann aber keine andere Philosophie geben, als jene, welche Schelling die negative nennt; denn, wo diese aufhört, fängt die Unphilosophie an; als eine solche müssen wir die von der Auctorität ausgehende Philosophie ansehen. Das blinde, nothwendige, unvordenkliche Sein ist es, von welchem Schelling ausgeht. Wäre es nicht besser zu sagen: Man kann sich kein Nichts vor dem Sein denken; das Sein ist immer? Wenn das Sein anfangslos ist, braucht man kein Sein vor das Sein zu setzen. Das unvordenkliche Sein soll überwunden werden, es wird ihm das Andere des blinden, nothwendigen, unvordenklichen Seins, das wirkliche, nicht nothwendige, nicht blinde Sein gegenübergestellt. Die absolute Möglichkeit dieses Ueberwindens soll der Vater, die überwindende Macht der Sohn, die Vollendung der Ueberwindung der Geist sein. Es wird aber hier ein Sein gesetzt, das überwunden werden soll, das wir nicht kennen und von dem wir auch Nichts zu sagen vermögen. Es ist nicht einzusehen, warum dieses von uns nicht gekannte Sein überwunden werden soll, auch erkennen wir diesen Uebergang vom unvordenklichen Sein zu unserm Sein nicht. Ist es aber nicht eine blosse Fiction, die der Religion gegenüber selbst als unpassende Vorstellung bezeichnet werden kann, wenn man aus der Möglichkeit des Ueberwindens den Vater, aus der überwindenden Macht den Sohn und aus der Vollendung der Ueberwindung den Geist macht? Ist das die Philosophie, die uns die letzten Räthsel des Lebens lösen soll? Ist es nicht, als wenn dieser Unterschied nur gemacht wäre, weil dieser so genannten Philosophie als Aufgabe zur Lösung die christliche Trias vorläge? Ist aber die absolute Möglichkeit der Ueberwindung nicht eben die überwindende Macht? Wozu soll man also diese von jener unterscheiden, etwa, weil man den Vater und den Sohn haben muss? Schelling geht sogar noch weiter, als die Dogmatik, er sucht Personen durch Potenzen zu begründen. Bis jetzt kannte die Dogmatik nur drei Personen, durch Schelling erhalten wir noch drei Potenzen

dazu. Das Prius von Natur und Gott soll das noch nicht Seiende, das Seinkönnen (— A), die Vaterpotenz oder Vateridee sein. Ist aber das Nochnichtseiende schon das Seinkönnende? Wenn man das Nochnichtseiende zum Prius des Seienden macht, so kommt man auf jene Entstehung der Welt aus Nichts; das Nichtseiende ist da und soll doch eine Möglichkeit sein. Wir kommen nicht von der Möglichkeit zum Sein, sondern umgekehrt vom Sein zur Möglichkeit. Die so genannte Möglichkeit ist also etwas von uns durch die Wahrnehmung des Seins im Geiste Vorausgesetztes, aber keine wirklich existirende Potenz. Also in dem, was noch nicht ist, aber sein kann, soll die Vateridee liegen? Diese hat man wahrhaftig nicht aus der Offenbarung. Auch sind Vater und Schöpfer selbst nach den Begriffen der Religion ganz verschieden. Viele Religionen sehen Gott als Vater an, aber nicht als Schöpfer. Ein Nochnichtseiendes kann kein Prius sein; denn um dieses zu sein, müsste es Etwas sein. Schelling ist es das — A oder das Seinkönnen, der Grund, die Natur in Gott, der „Hunger nach Existenz.“ Hunger kann aber, auch wenn man diesen hier, wie sich von selbst versteht, figürlich nimmt, als Trieb, als dunkle Begierde, sich nur auf Etwas beziehen, das ist. Ist aber das „noch nicht Seiende,“ ist das bloss „Seinkönnende“ ein Etwas? Unseres Wissens nicht; denn, so lange es nur sein kann, ist es nicht. Unsere Hungerpotenz ist also rein negativ, das Seinkönnen und Nochnichtsein hungert nicht. Dem Seinkönnen oder der ersten Potenz wird nun das Sein ohne alles Können als zweite (Sohns-) Potenz gegenübergestellt. Potenz ist aber Macht, Können. Zu ihrem Wesen gehört das Können. Wie kann man eine Potenz ohne alles Können denken? Das wäre so viel, als eine Potenz, welche durchaus keine Potenz ist, contradictio in adjecto. Kann man aber das Sein vom Können trennen? Unmöglich; denn was ist, kann auch sein und wir schliessen mit Nothwendigkeit von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit. Ist es doch, als wenn die ganze Trennung von Sein und Können nur dazu da wäre, um die drei Potenzen für die drei Personen der Dogmatik zu gewinnen. Zuerst wird das Können ohne Sein gedacht, dann das Sein ohne Können, und dann die Vereinigung von Sein und Können. Das Erste soll die Vater-, das Zweite die Sohnes-, das Dritte die Geistespotenz abgeben. Dieses Sein und Können lassen sich aber nur in der Einbildung, nicht in der Wirklichkeit trennen. Kann man durch sie, wie Schelling will, die „Wurzel der Dreieinigkeit“ gewinnen? Da sind die Deductionen der Scholastiker immerhin noch vernünftiger.[1]

---

[1] M. vergl. mein anonymes Sendschreiben an Schelling (Stuttgart, Cast'sche Buchhandl. 1843), meine anonyme Schrift: Das wahrhaftige Mährchen von dem berühmten Abubekr Ibn Gnillesch (Darmstadt, bei

§. 34. Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) schloss sich an Schelling's Identitätslehre den Grundgedanken nach an und versuchte in dialektischer Methode den objectiven Idealismus Schelling's durch ein abgeschlossenes, wissenschaftliches System zum vollendeten, absoluten Idealismus zu erheben.[1]

Hegel hat in seiner Wirksamkeit einen kurzen Zeitraum rein Schelling-scher Philosophie. Dahin gehören 1) Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (1801), Abhandlungen in dem mit Schelling gemeinschaftlich herausgegebenen kritischen Journal der Philosophie (1802 und 1803). Sein neues System entwickelt er in folgenden Schriften: 1) in der Phänomenologie des Geistes (1807, sie enthält die Entwickelungsstufen des Bewusstseins von der unmittelbaren Gewissheit bis zur absoluten Erkenntniss), 2) in der Wissenschaft der Logik (Nürnberg, 1812—1815, Logik und Metaphysik vereinigend), 3) in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg, 1817, enthält in kurzer, aber nicht leicht verständlicher Sprache sein ganzes System), 4) in den Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Berlin, 1821), 5) in der Begründung und Mitarbeit an dem Journal: Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (1827). Von den nachgelassenen, von seinen Schülern und Freunden nach dessen Tode herausgegebenen Werken sind aus der seit 1832 erschienenen Gesammtausgabe besonders zu nennen: 1) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (herausgegeben von Ed. Gans 1837, IX. Bd. der Gesammtausgabe, 2. Auflage von Karl Hegel, Sohn), 2) Vorlesungen über die Aesthetik (von H. G. Hotho, 1835—1838, Bd. X. der Werke), 3) Vorlesungen über die Philosophie der Religion (von Philipp Marheineke, 1832, Bd. XI—XII., neu aufgelegt von Bruno Bauer), 4) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (von Karl Ludw. Michelet, 1833—1836, Bd. XIII—XV.), 5) vermischte Schriften (von Friedrich Förster und Ludwig Boumann, 1834—1835, Bd. XVI—XVII.), 6) philosophische Propädeutik (von Karl Rosenkranz, 1840, Bd. XVIII).

Schelling stellte das Absolute als Indifferenz des Geistes und der

---

Leske, 1844) und meine anonyme Schrift: Der neue Reinecke Fuchs in acht philosophischen Fabeln (Stuttg., Rieger'sche Buchhandl. 1844).

[1] Hegel's Werke erschienen seit 1832 in achtzehn Bänden, theilweise neu aufgelegt.

Natur, als das Höhere über beide hinaus, er betrachtete es objectiv und abstract. Hegel setzt als Idealist den Geist in seine Rechte ein; das Absolute ist ihm Gedanke, Idee. Alles, was existirt und zur Existenz kam und kommen wird, ist die Verwirklichung der Idee. Das Universum ist in seinen verschiedenen Formen und Gegensätzen die Entfaltung, die Entwickelung der Idee. Der Geist allein ist das Absolute, in so fern er sich als Gedanke frei macht von jeder Bestimmtheit und jeder Einzelheit, und aus sich alle Gegensätze und Bestimmtheiten des Einzelnen entwickelt. Schelling streift an den realistischen Monismus, Hegel hat den streng idealistischen Monismus. Sein Idealismus ist weder ein subjectiver, noch ein objectiver, sondern ein absoluter. Hegel entwickelt nach der dialektischen Methode. Aus der absoluten Idee werden die Gegensätze als These, Antithese und Synthese entwickelt. Jeder Begriff hat seinen Gegensatz, das Andere seiner selbst. Beide Gegensätze sind einseitig und Momente einer höheren, sie verbindenden Einheit. Auch diese zeigt sich wieder einseitig einem neuen Gegensatze gegenüber und führt zu einer neuen höheren Einheit. So wird durch Negation, welche zugleich wieder Position wird, aus dem Absoluten entwickelt, durch Negation des Allgemeinen das Besondere, des Unbestimmten das Bestimmte. Aus dem reinen Gedanken wird das Besondere in seinen Gegensätzen abgeleitet und in jenen wieder zuletzt zurückgeführt. Die dialektische Methode erinnert im Alterthume an Plato, in der Neuzeit an J. G. Fichte. Er bricht mit Schelling zuerst und entschieden in der Phänomenologie des Geistes. Hegel tadelt in Bildern, Schelling habe das Absolute nur aus der Pistole herausgeschossen, sein Absolutes sei die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz aussehen, seine Darstellung der Duplicität der Gegensätze gleiche dem Kunststück eines Malers, welcher auf seiner Palette nur zwei Farben habe, Roth und Grün, und mit der ersten die historischen, mit der zweiten die Landschaften färbe.

In der Phänomenologie des Geistes beginnt Hegel mit der Untersuchung des sinnlichen Bewusstseins oder der sinnlichen Gewissheit. Diese hat es mit dem Einzelnen zu thun. Das Einzelne ist ein Bestimmtes, ein „Dieses“ (hoc, haecceitas). Das Dieses erscheint jetzt und hier. Denn das vergangene, wie das gegenwärtige, wie das künftige Einzelne ist ein Dieses, war, ist oder wird sein jetzt und ist, war oder wird sein hier. Aber das Dieses wechselt im Jetzt, wie im Hier. Was jetzt ist, ist nicht immer jetzt. Schreibe ich als Wahrheit nieder: Jetzt ist Tag, darf ich nur bis nach Sonnenuntergang warten und meine sinnliche Wahrheit wird Lüge und wahr ist: Jetzt ist Nacht. Auch beim Hier verhält es sich so. Steht vor mir ein Haus und es ist wahr: Hier ist ein Haus, so darf ich mich nur umkehren und meine Wahrheit

wird Unwahrheit und vielleicht ist jetzt wahr: Hier ist ein Baum. Das einzelne Sein, das Dieses im Jetzt und Hier, bleibt nicht immer in diesem Jetzt oder Hier, es ist ein werdendes, sich veränderndes, wechselndes, immer wieder ins Nichtsein übergehendes Sein. Das wahre Sein muss aber immer Sein sein und bleiben. Aus diesem Grunde ist das Sein des Einzelnen oder Bestimmten nicht das wahre Sein. Aber auch aus einem andern Grunde ist das Einzelsein nicht das wahre Sein, es ist ein einzelnes, also endliches, also beschränktes, begrenztes Sein. Da, wo aber seine Grenze ist, hört sein Sein auf und fängt das Andere seines Seins, also seine Negation, sein Nichtsein an. Jedes einzelne Sein führt also immer wieder als bestimmtes zu seinem Gegensatze, seinem Anderssein. Es ist nicht bloss ein Fürsich-, sondern auch ein für ein Anderes Sein. So führt z. B. das Setzen des Baumseins zum Nichtbaumsein, das Thiersein zum Nichtthiersein. Das Einzelsein ist darum kein reines Sein, sondern es ist, als zu seinem Gegensatze, seinem Andern führend, ein mit Nichtsein vermischtes, zum Nichtsein führendes Sein. Das wahre Sein muss aber reines Sein, es muss Sein sein und sonst nichts. Also ist auch aus diesem Grunde das Einzelsein nicht das wahre Sein. Das Nichteinzelne ist aber das Allgemeine. Daher finden wir im Allgemeinen das wahre Sein. Das Allgemeine ist der Begriff oder die Idee. Das wahre Sein des Einzelnen ist also der Begriff. Wenn einzelne Menschen oder Thiere vergehen, so ist ihr Wesenhaftes der Begriff, der immer dem Einzelnen zu Grunde liegt und das eigentlich Seiende im werdenden Einzelnen ist. Ist das Allgemeine das Wesenhafte, so wird der Begriff um so wesenhafter sein, je allgemeiner er ist. Der allgemeinste Begriff ist die Idee, oder der Gedanke an sich, frei von jeder Bestimmtheit, von jeder bestimmten Qualität, von jedem Einzelnen, der Gedanke des reinen, allgemeinen, mit keinem Nichtsein vermischten Seins, des Seins und sonst Nichts. Der dem Gedanken des Allgemeinen, Unbestimmten, entgegengesetzte Gedanke ist der Gedanke des Andersseins der absoluten Idee. Wenn also der Geist aus der absoluten Idee die Welt construirt, so bewegt er sich vom reinen Gedanken oder dem Gedanken des reinen Seins zum Anderssein desselben, zum Besondern, zum Bestimmten, zur Einzelheit, zum Inbegriffe des Einzelnen und Bestimmten, der Natur, und stellt der Materie als einer Bestimmtheit ihren Gegensatz, das Andere oder die Negation der Materie, den Geist gegenüber. So geht, entfaltet sich der reine Gedanke zur sinnlichen Natur und zum Geiste. Der Geist ist die Negation der Materie, also der bestimmten sinnlichen Erscheinung und führt darum wieder auf verschiedenen Stufen einer immer allgemeiner werdenden Auffassung zum reinen Gedanken an sich zurück. Es ist der Gedanke, welcher die Natur dialektisch aus sich entlässt, ihr den

Geist gegenübersetzt und durch den Geist wieder in sich selbst, den Ausgangspunkt, zurückkehrt.

Hegel's Weltanschauung unterscheidet darum drei Momente: 1) die absolute Idee, 2) das Andere der absoluten Idee oder die Natur im engern Sinne, 3) das Andere oder den Gegensatz dieses Andern, den Geist, der zur absoluten Idee zurückführt. Nach diesen drei Momenten der Weltanschauung zerfällt seine Philosophie in drei Theile: 1) Wissenschaft von der absoluten Idee oder Logik, 2) Wissenschaft vom Andern der absoluten Idee oder von der Natur, Naturphilosophie, 3) Wissenschaft von der Negation der Natur oder dem Geiste, Geistesphilosophie. Wir stellen im Wesentlichen die einzelnen Theile des Systemes dar.

Wir beginnen mit der Logik. Hegel nennt bildlich die Logik die „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt war." Sie ist das „diamantene Netz," in welches das ganze Universum hineingebaut ist; denn sie stellt wissenschaftlich dar und entwickelt die reinen Vernunftbegriffe (Kategorieen) oder die Grundbestimmungen für die subjective Erkenntniss und die objective Welt, für alles Geistige und Natürliche. Seine Logik ist ihm die Wissenschaft von der Form und dem Stoffe des Denkens, in erster Beziehung subjective oder formelle (so genannte alte) Logik, in letzter objective oder materielle (Metaphysik). Er entwickelt die Kategorieen also. Er beginnt mit dem Sein, kommt vom Sein zum Wesen und endigt mit der Einheit des Seins und Wesens im Begriffe an und für sich. Seine Logik zerfällt darum in drei Theile 1) Lehre vom Sein, 2) Lehre vom Wesen, 3) Lehre vom Begriffe. In der Lehre vom Sein werden als Kategorieen Qualität, Quantität und Maass unterschieden. Zur ersten Kategorie des Seins, zur Qualität, kommt Hegel also. Der Anfang der Wissenschaft ist der Gedanke eines reinen Seins, ein Begriff, frei von jeder Bestimmtheit. Hier wird das Sein gedacht und sonst nichts. Dieses Sein ist frei von jedem speciellen Inhalte, inhaltsleer; denn man muss alle Bestimmtheit des Seienden hinwegdenken; es ist in dieser Hinsicht mit dem Nichts gleichbedeutend. Es ist aber, wenn es auch keinen speciellen Inhalt hat, immer doch ein Sein. Es sind also in gewisser Beziehung zwei einander entgegengesetzte Begriffe das Sein und das Nichts. Sie sind beide absolut identisch in ihrer Inhaltslosigkeit, sie sind aber auch beide absolut entgegengesetzt, weil das Nichts der Gegensatz des Seins ist. Beide Gegensätze werden in einer höhern Einheit verbunden. Diese Einheit des Nichts und des Seins ist das Werden. Das Werden ist weder allein ein Sein, noch allein ein Nichts, es ist eine Bewegung vom Nichts zum Sein (Moment des Entstehens) und ein Zurückbewegen vom Sein zum Nichts (Moment des

Vergehens). Der Gedanke bewegt sich vom Nichts zum Sein und vom Sein zum Nichts zurück und wird so durch die Begriffe des Entstehens und Vergehens Gedanke des Werdens. Bewegt sich der Gedanke vom Nichts zum Sein, so bewegt er sich, in wie fern das Sein der Gegensatz des Nichts ist, zum Nicht-Nichts oder Etwas und dadurch wird das reine unbestimmte Sein ein Sein mit einer Bestimmtheit, ein Dasein. Das Dasein ist ein Sein mit Bestimmtheit oder Qualität. Das reine Sein kommt also vermöge des Werdens, beziehungsweise Entstehens, nur dadurch zum Dasein, dass es unter der Kategorie der Qualität aufgefasst wird. Das Dasein ist als Sein mit Bestimmtheit oder Qualität ein begrenztes Sein. Es schliesst durch die Grenze alles das, was es nicht ist, das Andere seiner selbst aus. Dieses begrenzte Dasein ist die Realität. Das Dasein ist so, in wie fern es Anderes von sich ausschliesst, ein Fürsichsein. Ein Fürsichseiendes, das alles Andere, was es nicht ist, von sich ausschliesst, ist das Eins. Der Gegensatz des Eins ist das Nichteins oder das Viele, also die vielen Eins. Die vielen Eins sind Eins, Eins ist, was das Andere ist, sie sind nicht von einander verschieden. Aber, wenn sie auch als nicht von einander unterschieden Eins sind, sind sie doch, als viele Eins, Vielheit. Es ist ein gegen den Unterschied, gegen die Bestimmtheit oder Qualität gleichgültiges Verhalten. Ein solches ist die Quantität; denn es handelt sich hier nicht um den Unterschied der Beschaffenheit, sondern um die Grösse oder Zahl. Die Grösse, als viele unterscheidbare Eins in sich fassend, ist Discretion, als viele gleichartige ununterscheidbare Eins begreifend, Continuität. Das Dasein der Quantität ist das Quantum, wie das Dasein der Qualität das Quale ist. Auch im Quantum liegen die Momente der Einheit und Vielheit. Es ist eine Anzahl von Einheiten, Zahl. Das Quantum als Dasein der Quantität ist Grösse der Ausdehnung oder extensive Grösse. Ihr Gegensatz ist die nichtextensive, also die intensive Grösse, der Grad. Hier erhält als Grad die Quantität eine Bestimmtheit, sie hört auf, sich gleichgültig gegen die Qualität zu verhalten. Sie geht in die Qualität über. Die Einheit der Qualität und Quantität ist das Maass. Das Quantum wird als Maass qualitativ; denn eine bestimmte Qualität hängt von einer gewissen Quantität ab, wie die Qualität des Wassers von der Quantität der Wärme, dem Grade der Wärme, d. h. einer bestimmten Wärmegrösse, der intensiven Grösse der Wärme oder dem Wärmegrade, ab. Quantität und Qualität sind in ihrer Verbindung zum Maasse am Sein in einander umschlagende, veränderliche Bestimmungen. Das Sein wird also noch als Drittes von ihnen unterschieden. Durch die Einheit der Qualität und Quantität wird das unmittelbare Sein aufgehoben. Diese Aufhebung des unmittelbaren Seins ist das Wesen. Das Wesen ist das durch Qualität

und Quantität vermittelte Sein. Es ist ein in der Reinheit des Seins aufgehobenes Sein. Es ist dem reinen Sein gegenüber ein Insichsein, eine Selbsttrennung oder Selbstdiremtion des Seins. Es ist ein zum Insichsein gekommenes Sein, das, auf sich selbst bezogen, sich zugleich auf ein Anderes bezieht. So ist z. B. der Baum nicht reines, sondern gebrochenes, reflectirtes Sein, Wesen. Es ist nämlich nur dadurch Wesen, dass es durch Anderes vermittelt, gleichsam durch Anderes dem reflectirten Lichte gleich auf sich selbst bezogen wird.

Hegel unterscheidet in der Lehre vom Wesen 1) das Wesen als solches, 2) Wesen und Erscheinung, 3) die Wirklichkeit.

Dadurch, dass das Wesen ein reflectirtes, ein auf sich zurückgehendes Sein ist, hat es eine Beziehung zu sich selbst, darum aber auch eine Beziehung zu dem, was es nicht selbst ist, eine Beziehung zu seinem Andern. Es ist nur dadurch Wesen, dass es auf ein Anderes bezogen wird. Es wird durch das Andere vermittelt. Diesem vermittelten Sein gegenüber ist das unmittelbare reine Sein, durch welches allein das Wesen möglich ist, ein negatives Sein, ein blosser Schein. Das Wesen dem Schein gegenüber ist das Wesentliche; das an dem Wesen Scheinende ist das Unwesentliche. Das Wesentliche ist aber nur dadurch wesentlich, dass es das Andere des Unwesentlichen ist. Das Wesentliche und Unwesentliche, Wesen und Schein oder das, was an dem Wesen scheint, das Sein, sind wechselseitig durch einander bedingt. Keines ist ohne das Andere denkbar. Das Wesen bezieht sich auf sich selbst und ist so Identität. Indem das Wesen sich auf sich bezieht, unterscheidet es sich als Beziehung von sich selbst. So tritt der Identität der Unterschied entgegen. Dieser wesentliche Unterschied, der Unterschied des Wesens an sich ist das Positive und Negative. Das Wesen unterscheidet sich also von sich selbst und ist in dieser Unterscheidung als das mit sich identische Wesen der Grund, als das von sich repellirte, von sich unterschiedene Wesen die Folge. Grund und Folge sind also ohne einander undenkbar, sie sind an sich identisch.

Der Gegensatz des wesenlosen Scheines ist der Schein, der das Wesen zum Inhalte hat, oder die Erscheinung. Es giebt kein Wesen, das nicht ein Sein voraussetzt, an welchem es scheint, und es gehört zum Wesen des Scheins, dass eben ein Wesen ist, an welchem es erscheint, dass also das Sein mit dem Wesen erfüllt oder Erscheinung ist. Das Positive im erscheinenden Wesen oder der Erscheinung, das erscheinende Wesen oder die Erscheinung an sich ist der Inhalt, die Negation oder das Andere des Inhaltes die Form. Der Inhalt kann nicht ohne Form, die Form nicht ohne Inhalt sein. Das Wesen hat Inhalt und Form. Die Einheit des Inhaltes und der Form ist das

existirende Wesen oder die Existenz. Das existirende Wesen ist das Ding. Auch hier zeigt sich der Gegensatz des Inhaltes und der Form. Das Ding an sich ist der Inhalt des Dinges, die Eigenschaften des Dinges sind die Form. Das Wesen, in wie fern es nicht auf sich bezogen, sondern als sich von sich selbst abstossend und in ein Anderes übergehend gedacht wird, ist Kraft, Inneres an sich, und in der Beziehung zum Andern Aeusserung, Aeusseres. Die Wahrheit ist hier überall die Identität des Grundes und der Folge, des Inhaltes und der Form, des Dinges und aller seiner Eigenschaften, der Kraft und der Aeusserung, des Inneren und Aeusseren.

Die ganze Offenbarung des Wesens oder die Einheit des Seins und der Existenz ist die Wirklichkeit. Das wahrhaft Wirkliche ist darum das Vernünftige, Nothwendige. Hier werden die Seiten der Substanz und der Accidenzien, der Ursache und Wirkung unterschieden und gezeigt, dass die Accidenzien nur Affection der Substanz sind, die nicht von der Substanz hervorgebracht werden, sondern in ihr untergehen und dass im Causalitätsverhältnisse jede Seite Ursache und Wirkung zugleich ist, und dass also jenes Verhältniss zuletzt im Begriffe der Wechselwirkung aufgeht.

Ueberall sind die beiden Seiten des Wesens zuletzt identisch. Nun ist aber das Wesen zu einem selbstständigen, sich vom reinen Sein lostrennenden Sein geworden. Die ganze Manifestation des Wesens ist der Inbegriff aller dieser verschiedenen selbstständigen, sich vom reinen Sein dirimirenden Wesen. Nicht ein Wesen allein, sondern alle Wesen zusammen bilden das Sein. Die Einheit des Seins in seiner Unmittelbarkeit oder des reinen Seins und des Seins in seiner Selbstdiremtion oder des Wesens ist der Begriff.

So gelangt Hegel durch die Entwickelung der Kategorieen des Seins und Wesens zum dritten Abschnitte der Logik, der Lehre von dem Begriffe. Er unterscheidet den subjectiven, den objectiven Begriff und die höhere Einheit beider, die Idee.

Der Begriff ist im Andern mit sich selbst identisch. Als subjectiver Begriff ist er formell, abstrahirt vom Inhalt des Einzelnen und ist die Einheit des Vielen. Als objectiver Begriff ist er äusserlich und stellt sich als eine wirkliche Einheit selbstständig existirender Wesen dar. Die Idee verbindet das Subjective und Objective des Begriffes zur höheren Einheit. Denn sie umfasst das objective Dasein und führt es zur reinen Einheit mit sich selbst im Begriffe zurück. Im subjectiven Begriffe werden die Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und Einzelheit unterschieden. Das Allgemeine an sich ist der Begriff, das dem Einzelnen inhärirende Allgemeine oder die Verbindung des Einzelnen mit dem Allgemeinen das Urtheil, die Vermittlung des Einzelnen und Allgemeinen durch das Besondere der Schluss. Hier

erscheint das Einzelne als der Unterbegriff (terminus minor), Subject des Schlusssatzes, das Allgemeine als Oberbegriff (terminus major), Prädicat des Schlusssatzes, das Besondere als der in den Prämissen enthaltene Mittelbegriff (terminus medius). Der Begriff ist aber nicht bloss subjectiv, er gehört zur Totalität des Seins, und hat in dieser Beziehung Realität. Der Begriff ist, objectiv genommen, ein Sein, aber nicht mehr ein unbestimmtes, sondern ein begrifflich bestimmtes Sein.

Die erste Form eines begrifflich bestimmten Seins ist der Mechanismus, das indifferente oder gleichgültige Verhalten im Zusammensein der Wesen. Sie sind äusserlich zu einem Ganzen zusammengehalten (Aggregat), ohne irgend ein inneres Verhalten zu einander gedacht. Die zweite Form des begrifflich bestimmten Seins, oder des Begriffs in seiner Objectivität ist der Chemismus, die Einheit der selbstständig erscheinenden Wesen durch ihre gegenseitige Anziehung, Durchdringung und Neutralisirung. Verhält sich das Einzelne, in seinem Zusammensein gedacht, im Mechanismus gleichgültig zu einander und bleibt also nur äusserlich zusammengehalten in seiner Einzelselbstständigkeit, so löst sich im Chemismus das Einzelne, seine Selbstständigkeit aufgebend, in ein Ganzes auf. Die dritte Form des objectiven Begriffes ist die Teleologie oder der Zweck, der das Sein zum Mittel des Zweckes machende Begriff. Immer steht aber auch hier noch der Begriff dem Objecte, als einem von sich Verschiedenen, Anderen, Fremden, gegenüber. Der Begriff ist noch nicht dem Objecte immanent, er hat sich nicht im Objecte vollständig verwirklicht, ist mit ihm noch nicht eins geworden. Der sich in der Objectivität realisirende Begriff ist die Idee. Die Idee ist weder bloss subjectiv, noch bloss objectiv. Sie ist dem Objecte immanent, sie ist der Begriff, der das Object in seiner Selbstständigkeit aus sich entlässt und wieder zur Einheit mit sich selbst zurückführt. Seine Form ist das Leben, die Einheit des Objects mit dem Begriffe. Die Idee dem Objecte gegenüber ist das Erkennen. Der Begriff findet sich in der Objectivität wieder und ist so die Idee des Wahren. Er bildet sich in das Object hinein, drückt ihm dasjenige auf, was dem Begriffe gemäss ist, und ist so Idee des Guten. Indem der Begriff sich im Objecte wiederfindet, erkennt er; indem er dem Objecte das Begriffsgemässe aufdrückt, handelt er. So lange Idee und Object einander gegenüber gedacht werden, ist die Beziehung beider einseitig. Das Erkennen und Handeln ist nur unter der Voraussetzung der Identität des sub- und objectiven Seins möglich. Das, was in seiner unmittelbaren Form Leben, dem Objecte gegenüber Erkennen und Handeln ist, ist als Einheit oder Identität des subjectiven und objectiven Seins die absolute oder höchste Idee oder der sich im All verwirklichende Begriff. Die Idee verwirklicht sich und ist Natur, die

Idee kommt aus der Natur, zu welcher sie sich verwirklicht, in sich selbst zurück und erkennt sich so selbst und ist Geist. So kommen wir zu den beiden letzten Theilen der Hegel'schen Philosophie, der Natur- und Geistesphilosophie.

Der zweite Theil des Systems ist die Naturphilosophie. Die Idee bewegt sich zum Andern ihrer selbst, sie erscheint in der Form ihres Andersseins. Es ist nicht mehr der abstracte Begriff, nicht mehr das Allgemeine. Es ist das Bestimmte, das Concrete, das Besondere, das Andere der Idee, was wir Natur nennen. Das Allgemeine ist der Begriff, das Allgemeine ist das wahre Sein. Darum ist in der Natur etwas um so mehr seiend, je allgemeiner es ist. Ist der Begriff in sich, so tritt er in der Natur ausser sich, ist der Begriff ein Insichsein, so ist er in der Natur ein Aussersichsein, ein Aussereinandersein. Das Allgemeinste, was das Andere der Idee oder die Natur ausmacht, ist das Aussersichsein. Wir abstrahiren dabei von den einzelnen Wesen, ihrer Selbstständigkeit, ihren einzelnen Eigenschaften und Thätigkeiten. Wir denken uns nichts, als ein allgemeines, in Beziehung auf das Besondere sich durchaus indifferent verhaltendes, unbestimmtes Aussersichsein.

Führen wir die Natur auf Bestimmungen zurück, so ist die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur die abstracte Allgemeinheit ihres Aussersichseins. Dieses unvermittelte, in Bezug auf alle Unterschiede sich gleichgültig verhaltende Aussersichsein, die „vermittlungslose Gleichgültigkeit des Aussersichseins" ist der Raum. Er ist das ideelle Nebeneinander. Die Unterschiede dieses Aussersichseins sind Punkt, Linie, Fläche. Das negative gleichgültige Verhalten des Aussersichseins in Bezug auf das Nebeneinander, die negative Einheit des Aussersichseins, das Sein, das nicht ist, indem es ist, das ist, indem es nicht ist, das angeschaute Werden ist die Zeit. Raum und Zeit sind das allgemeine abstracte Aussereinander; sie sind die allgemeinsten Grundformen der Natur oder der Idee in der Form ihres Andersseins. Wenn ein vorübergehender Mensch durch einen vom Dache fallenden Ziegel todtgeschlagen wird, so schlagen ihn nach Hegel eigentlich Raum und Zeit todt.[1]

Durch die Vereinzelung des Aussereinander gelangen wir zur Materie. Das Aussersichsein hat ein Streben, zum Fürsichsein zu gelangen. Dieses Streben ist die Schwere. Dieses Streben ist die erste Tendenz zur Subjectivität. Das Aussersichsein mit dem Streben nach

---

[1] So sagt Hegel in seiner Encyklopädie (2. Ausg. 1827) S. 236 wörtlich: „Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor, d. i. der Mensch wird durch Raum und Zeit todtgeschlagen."

Fürsichsein ist die Materie. Mit der Materie als Materie hat es die Mechanik zu thun. Erst das Aussereinander, zum wirklichen Fürsichsein gekommen, ist die Individualität oder der Körper. Wir erhalten hier qualificirte oder bestimmt beschaffene Materie. Hier erscheinen die Sterne, wie die Körper der Erde, als Individuen. Das Aussersichsein ist in ihnen zum Fürsichsein gekommen. Den Körper hat die Physik zum Gegenstande. Zum Begriffe des Ausser- und Fürsichseins tritt der Begriff des Lebens hinzu. Das lebendige Aussereinander im Fürsichsein ist der Organismus. Hegel unterscheidet den geologischen, den vegetabilischen und den animalischen Organismus. Die Organismen behandelt die Organik. Die höchste Entwickelung des Organischen ist der Mensch. Im Menschen fasst sich der die Natur denkende Geist als eine ihrer selbst bewusste Individualität, als Ich. Er stellt sich der Natur entgegen, macht sich von ihr, indem er seiner selbst und der Natur bewusst wird, los, und wird so, indem er die Natur wieder aufhebt, das Andere, die Negation der Natur, Geist. So gelangen wir zum dritten Teile, der Geistesphilosophie.

Der Geist hat sich in der Natur entäussert, er ist von sich abgefallen, hat aufgehört, das zu sein, was er ist. Durch die Aufhebung der Natur, als des Andern seiner selbst, kehrt er in sich zurück, gelangt so wieder zu seinem Fürsichsein und wird mit sich identisch oder eins. Der Geist ist, formell gedacht, das von Allem Abstrahirenkönnen, die Möglichkeit, sich von Allem zu emancipiren, die Freiheit, materiell, oder dem Inhalte nach gedacht, die Fähigkeit, sich als bewusste Vernünftigkeit zu denken und in aller Objectivität ein Vernunftgebäude zu errichten. Wie die Natur allmählig verschiedene Entwickelungsstufen durchlaufen muss, bis sie im Geiste zum reinen Fürsichsein gelangt, so muss auch der Geist immer höhere Entwickelungsstufen durchlaufen, bis er, sich von dem Andern seiner selbst, der Natur, losreissend, zur ganzen und vollkommenen Negation dieses Andern, zur vollkommenen Beherrschung und Bewältigung der Natur, bis er dahin gelangt ist, wo er als absolute Idee die Natur, das körperliche Universum aus sich entlässt und wieder durch alle Negationen des Andern seiner selbst, durch das Reich des Geistes, zu sich zurückführt. Hegel unterscheidet den subjectiven, den objectiven und den absoluten Geist.

Der subjective Geist oder der Geist in subjectiver Auffassung ist der bestimmte, einzelne, persönliche, sich selbst denkende Geist. Er ist auf der untersten Stufe noch in das Naturleben versenkt, er hat sich von diesem noch nicht losgerissen und hängt mit ihm, speciell dem planetarischen Leben, durch den Einfluss des Klima's, der Jahreszeiten, des Tag- und Nachtwechsels, der Rasse, des Nationaltypus, der

Lebensart, Körperbildung, durch seine individuellen Naturbestimmtheiten, Temperament, Naturell, Charakter, Idiosynkrasie, durch die natürlichen, von Lebensalter, Geschlecht und Schlaf und Wachen abhängigen Veränderungen zusammen. Der Geist in diesem Zusammenhange mit dem allgemeinen Leben, in dieser Versenkung in die Natur ist der Naturgeist oder die Seele, Gegenstand der Anthropologie. Indem der Geist fühlt, empfindet er sich in sich und gelangt so allmählig zum Fürsichsein. Die besonderen Empfindungen werden im subjectiven Eins zusammengefasst. Das Ich ist das die Empfindungen Zusammenfassende, es ist das sich als Empfindendes vom Empfundenen Unterscheidende. Das Gefühl wird Selbstgefühl, der Geist ist Ich, bewusstes Fürsichsein, das Ich Gegenstand der Phänomenologie des Bewusstseins. So gelangt der Geist von der Naturindividualität zur Ichheit. Das Ich als Subject hat sich der Objectivität entgegengestellt. Indem das Bewusstsein des Objects sich zum Selbstbewusstsein entwickelt hat, ist das Individuum Person geworden. Aber eben so erkennt das subjectiv-Geistige, das Ich, oder die Person auch in andern Wesen ein Gleiches. Es erkennt im Andern das Identische mit sich selbst und streift das Selbstische der beschränkten Ichheit ab. Das Selbsbewusstsein wird Gemeinbewusstsein. Die Natürlichkeit, die Subjectivität ist überwunden. Wir haben allgemeine Geistigkeit, Vernünftigkeit, Gegenstand der Pneumatologie. Indem der Geist die erkannte Vernünftigkeit setzt, ist er der theoretische Geist oder die Intelligenz. Indem er den ins Subject aufgenommenen Vernunftinhalt zu verwirklichen strebt, ist er der praktische Geist oder Wille. Auch hier werden bis zur Intelligenz und zum Willen Stufen durchlaufen. Die Stufen der Intelligenz sind Anschauung, Vorstellung und Denken, des Willens Trieb, Begehren, Neigung. Die höchste Stufe des praktischen Willens ist der Wille in seiner Freiheit. Das Dasein des freien Willens ist der objectivirte oder verwirklichte Wille, der objective Geist. So gelangen wir durch die Freiheit des Willens, durch die praktische Seite der allgemeinen Geistigkeit oder Vernünftigkeit zum objectiven Geiste.

Der freie Wille in seinem Dasein, der objective, in seiner Freiheit allgemein oder gesetzlich anerkannte Wille ist das Recht. Das berechtigte, rechtsfähige Individuum ist die Person. Der Mensch soll Person sein und Andere als Person anerkennen. Die äussere Sphäre für die Freiheit der Person, der Gegenstand für ihre Bethätigung ist das Eigenthum. Das sich darauf beziehende Recht ist das Recht des Besitzes. Der Mensch verzichtet auf seinen Besitz zum Vortheile eines Andern durch den Vertrag. Der Anfang zum Staate liegt im Vertrage. Man kann sich dem Staate nicht entziehen. Hier ist keine Willkür. Die

Unterwerfung unter den Staat ist nothwendig. Er ist kein privatrechtliches Verhältniss. Hier ist kein willkürliches Uebereinkommen. Der subjective Wille muss sich dem allgemeinen vernünftigen Willen unterordnen. Diese Verwirklichung des freien allgemeinen Willens oder des Staates ist das Recht. Allerdings kann die Person als Subject ihr Recht dem Rechte des allgemeinen Willens gegenüber geltend machen. Indem der subjective Wille dem allgemeinen feindlich entgegentritt, das Recht des letzteren aufhebt, entsteht das Unrecht. Die Negation dieser Negation des Rechts oder des allgemeinen Willens ist die Strafe. Das Recht verlangt die Aufhebung des Unrechts. Die Strafe ist das Recht des Verbrechers. Aeussere Zwecke darf die Strafe nicht haben, sie ist sich selbst Zweck. Dem Mörder geschieht durch die Hinrichtung sein Recht; er kann sie selbst als sein Recht verlangen. Im Staate hat sich der particuläre Wille dem allgemeinen zu unterwerfen. Nur dann wird das Recht geachtet. Man kann sich aber diesen Gegensatz des allgemeinen vernünftigen Willens und des selbstischen Particularwillens auch innerhalb des Subjectes denken. Der Wille hat sich innerlich selbst seine eigene Ueberzeugung von Recht und Unrecht gebildet. Hier hat der Mensch das Recht, sich für das mit seinem freien Willen zu bestimmen, was er innerhalb seiner Subjectivität für recht und gut hält. Es handelt sich hier um meine Entscheidung für den in mich verlegten, als das Gute und Rechte gedachten allgemeinen Willen, für die Stimme des Gewissens. Die Einheit mit diesem allgemeinen Willen ist das Gute, die Erhebung des subjectiven Willens gegen den allgemeinen das Böse. So lange sich das Gute im allgemeinen Willen und die subjective Entscheidung des Particularwillens für dasselbe noch abstract gegenüberstehen, das Gute nur als das von unserem Particularwillen zu verwirklichende, noch nicht verwirklichte Ziel vorschwebt, ist der objective Geist auf der Stufe der Moralität, wie Hegel diesen Zustand der Persönlichkeit nennt.

Von den Stufen des Rechtes und der Moralität erhebt sich der objective Geist auf die Stufe der höher als die Moralität stehenden Sittlichkeit. Sie ist die concrete Identität des Guten und des Willens. Der in der Moralität liegende Gegensatz des Guten und des Willens schwindet. Die Moralität wird Charakter, Gesinnung, sittlicher Geist. Dieser nimmt die Form der sittlichen Institutionen an. Dies geschieht zuerst in dem Familiengeiste durch die Ehe, deren Sittliches eine Beziehung zum Unterschiede des Geschlechtes, zum Rechte und zur geistigen Gemeinschaft hat. Nach der ersten Beziehung liegt das Sittliche in der Gattungsbestimmung, nach der zweiten in der Gemeinsamkeit des Eigenthums, nach der dritten in der Liebe.

Die zweite Gestaltung des sittlichen Geistes ist der Gemeindegeist, der sittliche Geist der bürgerlichen Gemeinde. Sicherheit der Person und

des Eigenthums ist in der bürgerlichen Gesellschaft der Hauptzweck. Hier sind die Individuen noch ganz selbstständig. Hier verlangt Jeder sein eigenes Wohl. Wir haben es mit der Rechtsverfassung einer Gesellschaft von Individuen mit ihren einzelnen Freiheitssphären zu thun.

Eine höhere Form des sittlichen Geistes ist der Staat. Er hat das Ganze, nicht das Individuum zum Zwecke. Die Einzelnen sind nur Mittel zum Zwecke des Ganzen, ihre Selbstständigkeit verschwindet. Dem Staate schwebt die Idee des sittlichen Ganzen vor. Die sittliche Idee, der sittliche Geist verwirklicht sich in der Durchdringung der Gesammtheit der Individuen. Sind die Familien und die bürgerlichen Gesellschaften Uebergangsmomente zur Herrschaft der sittlichen Idee, des sittlichen Geistes im Staate, so sind abermals auch die einzelnen Staaten höhere, der höchsten sittlichen Idee näher liegende Momente im Weltprocesse des Menschheits-Geistes. Das Einzelne ist ein vorübergehendes, entstehendes und verschwindendes Moment im Laufe des Allgemeinen, der Weltgeschichte. Auch der Geist der einzelnen Völker ist ein Durchgangsmoment in der Entfaltung des Geistes an sich, frei von jeder Bestimmtheit oder Beschränktheit, des absoluten Geistes.

Der Geist hat sich als absoluter Geist vom Objecte, in welchem er sich verwirklichte, los und frei gemacht, steht aller Objectivität entgegen und erkennt sie als von ihm ausgehend und in ihn wieder von ihm zurückgeführt. Der Geist weiss das Absolute als sein eigenes Wesen und das Wesen von Allem, er hat absolutes Wissen. Das absolute Wissen ist das Erkennen der Idee als der höheren Einheit des Sub- und Objectiven, des Gedankens an sich in seiner Freiheit von jeder Einzelbestimmung und Schranke, wie er Allem zu Grunde liegt und Alles, Natur und Geist, aus sich entwickelt.

Auch hier werden Stufen der Entwickelung des absoluten Geistes, der allmähligen Erhebung des Geistes zum absoluten Wissen, unterschieden. Die erste Stufe gestaltet sich durch die Kunst, die zweite durch die Religion und endlich in der höchsten Form durch die Philosophie.

Bei der Kunst herrscht in der Auffassung der absoluten Idee der objective Standpunkt vor. Es handelt sich hier um die Idee, wie sie sich im Objecte darstellt, erscheint, wie wir sie im Objecte anschauen. Das Schöne leitet sich von Scheinen ab. Es ist das Scheinen der Idee im Objecte eines sinnlichen Stoffes. Die Idee objectivirt sich hier, aber ihre Verwirklichung nimmt eine endliche Gestalt, die Gestalt der begrenzten Erscheinung an. Es ist der Gedanke, der sich im sinnlichen Stoffe ausdrückt. Zum Schönen gehören also Gedanke oder Form und Stoff. Die Art ihres Verhältnisses ist die Kunstart oder Kunstform. Das Ueberwiegen des Stoffes über den Gedanken begründet die orientalische, die harmonische Angemessenheit beider die classische, das Vor-

herrschen des Gedankens vor dem Stoffe, das Ueberwältigen des Stoffes durch den Gedanken, die romantische Kunstform. Das Schöne selbst wird in das einfach Schöne, in welchem sich die Harmonie des Gedankens und des Stoffes darstellt, in das Erhabene, in welchem der Gedanke vorherrscht, und in das Komische, in welchem der Stoff den Gedanken überwiegt, zerlegt. Mit dem Unterschied der Kunstformen hängt auch der Unterschied der schönen Künste zusammen.

Der Stoff ist Stein in der Architektur und Plastik, Farbe in der Malerei, Ton in der Musik, gebundene Rede in der Poësie. Je mehr der Gedanke, der das Wesenhafte in Allem ist, den Schein des Stoffes überwältigt, umbildet und gleichsam vernichtet, weil er ihn ganz durchdringt und sein eigen macht, um so höher steht die Kunst. Der Gedanke ist noch von der Schwere und Masse der Materie niedergedrückt in der Architektur. Wenn er auch in der Form des Steines zum Himmel strebt, so kann er die Architektur doch nicht beleben, sie entspricht dem unorganischen Gebilde. Der Stoff der drei Dimensionen gestaltet sich in der Plastik zur Schönheit der leiblichen Form. An die Stelle der geraden und eckigen Gestalt tritt die Wellenlinie der organischen Schönheit. Blick und Seele giebt dem schönen Leibe erst die Malerei. Der Schein herrscht vor; die Materie hat eine Dimension verloren, sie ist Fläche geworden. Die greifbare Körperlichkeit schwindet, die zitternde, bewegte Luft tritt an die Stelle in der Musik. Die Idee herrscht im Tone, die Materie hat sich vergeistigt. Aber auch die zitternde Welle des Tones vergeht und der Gedanke herrscht und bewältigt Alles in der Poësie, welche alle schönen Künste umfasst und als lyrische Dichtkunst, in welcher die Empfindung vorherrscht, der Musik, als epische mit dem Vorwalten der Anschauung den bildenden Künsten entspricht und als dramatische Poësie die Einheit beider in höherer Vollendung darstellt.

Von der Stufe der Kunst geht der absolute Geist durch die Religion zur Philosophie über.

In der Kunst herrschen der objective Standpunkt und die Anschauung vor, in der Religion der subjective Standpunkt und die Vorstellung. Wir schauen das Absolute, die Idee im Objecte durch die Kunst, wir stellen uns das Absolute, die Idee in unserer Subjectivität vor durch die Religion. Das Subject ist in der Religion mit der Gottheit, dem Absoluten im Zwiespalt gedacht. Die Religion erhebt sich in der Art und Weise der Vorstellung des Subjects zum Absoluten, als dem Allem zu Grunde Liegenden, sucht die Einheit und Versöhnung mit ihm, die Aufhebung des Zwiespaltes des Göttlichen und Menschlichen. Die Vorstellung von Gott geht auf der untersten Stufe der Entwickelung vom objectiven Standpunkte aus. Gott ist eine Alles bewältigende

Macht der Natur, welcher gegenüber alles Andere als nichtig erscheint. Dieses ist die Auffassung der Naturreligion des Orients. Die Vorstellung geht vom subjectiven Standpunkte auf der zweiten Stufe aus. Gott wird Subject, Person, geistige Individualität, Subject der Macht und Weisheit im Judenthum, der schönen Leibesform in der Religion des Griechenthums, in seiner Persönlichkeit Mittel für den Staatszweck in der Nützlichkeitsreligion des Römerthums. Auf der höchsten Stufe wird das Menschliche dem Göttlichen gegenüber vorgestellt, von einander getrennt durch die Sünde, vereinigt in dem Mensch werdenden, als Gott vorgestellten Christus, und durch diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm die Trennung aufgehoben. Gott entäussert oder entfremdet sich selbst, indem er Mensch wird, und kehrt als Idee wieder in sich aus dieser Entfremdung zurück. In der Religion geschieht durch Vorstellung, was der sich von subjectiver Vorstellung emancipirende Geist durch den Begriff in der Philosophie vollzieht. Die Philosophie ist die höchste Stufe in der Entwickelung des absoluten Geistes. Der Geist weiss sich hier selbst ohne das Medium einer begrenzten Erscheinung oder eines subjectiven Vorstellens, er weiss sich in seinem Wesen als den Gedanken, der aus sich das Universum, Natur und Geist, vermöge seiner Begriffsbestimmungen entfaltet und diese alle wieder durch ihre Gegensätze und die sie umschliessende Einheit in sich zurückführt. Er kennt den Gedanken als sein und des Universums Wesen, als das Absolute. Die Philosophie giebt absolutes Wissen, während in der Kunst das Absolute an die objective Erscheinung, in der Religion an die Vorstellung des endlichen Subjectes gebunden ist und von ihnen modificirt wird.

Es ist ein grosser Gedanke, von welchem Hegel ausgeht und den er in einem organisch zusammenhängenden Systeme auszuführen sucht, alle Begriffsbestimmungen, auf welche das Universum, Natur und Geist, zurückgeführt werden, aus einer Idee dialektisch abzuleiten und auf diese wieder zurückzuführen, eine erhebende Anschauung, nicht im Stoffe, sondern in dem freien, Alles beherrschenden und durchdringenden Gedanken das Wesen aller Dinge zu finden. Allerdings erkennen wir Alles nur durch den Begriff. Wir kennen die Welt nur, wenn wir sie begreifen. Den excentrischen Phantasieen der Schelling'schen Schule wird gründlich ein Ende gemacht. Nicht, was ich mir einbilde, sondern nur, was ich als nothwendig und vernünftig begreife, ist wahr. Durch die Alleinherrschaft des vernünftigen Gedankens wird die Grundlage der modernen Kritik gewonnen, die bis jetzt in allen Wissenschaften so bedeutende Früchte getragen hat. Die Tendenz einer Philosophie ist zu billigen, welche in Allem nur die Vernünftigkeit, die Geistigkeit als das Alles durchdringen sollende Element erblickt. Die Welt stellt sich in Gegensätzen als Natur und als Geist

in der Geschichte dar, die Gegensätze allein können uns nicht befriedigen. Wir streben für sie nach einer höheren, Alles umfassenden Einheit.

In allem Diesem erkennen wir das Streben eines grossen philosophischen Meisters. Hat er aber, der Meister, das Problem der Philosophie gelöst? Kann man, wie Manche wollen, mit dem Hegel'schen Systeme die Geschichte der Philosophie schliessen? Eine unbefangene Kritik wird beide Fragen verneinen müssen.

Hegel nennt verächtlich Schelling's Absolutes „die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind." Sieht es etwa mit seiner absoluten Idee anders aus? Das reine Sein ist frei von jedem speciellen Inhalte, das Sein und sonst Nichts, das reine Denken ist frei von jedem speciellen Inhalte, der Gedanke und sonst Nichts. Ein Sein ohne Seiendes, von welchem es abgezogen wird, und ohne welches es gar nicht gedacht werden kann, ist aber eben so wenig Etwas, als ein Denken ohne Etwas, was man denkt. Kann man eine Existenz denken, wenn nichts existirt, ein Denken, wenn nichts da ist, was denkt oder was gedacht wird? Ist das so genannte reine Sein, vom Seienden getrennt, „der Anfang und sonst nichts," der reine inhaltsleere Gedanke nicht auch die „Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind?" Hegel hat hier nur ein Wort mit einem andern vertauscht, wenn er anstatt des Absoluten Schelling's die absolute Idee setzt. Aber Hegel entwickelt ja aus seiner absoluten Idee alle Begriffsbestimmungen des Besonderen. In seiner absoluten Idee ist ja das schon enthalten, was aus ihr gewonnen wird. Vischer sagt in seiner Aesthetik: „Die absolute Idee ist die Idee aller Ideen, welche sich zu allen Zeiten und in allen Räumen verwirklichen." Um aber alle Ideen des Besondern aus der absoluten Idee herzuleiten, muss Hegel jene vorher in diese hineinlegen, um dann das in die absolute Idee Hineingelegte hintennach aus ihr herauszunehmen. Er hat seine Begriffsbestimmungen von Werden, Dasein, Qualität, Quantität, Maass, Wesen, Erscheinung, Wirklichkeit, Natur und Geist aus der Erfahrung gewonnen und leitet nun diese aus seinem ursprünglich inhaltsleeren Gedanken ab, als wenn sie vor aller Erscheinung in diesem eingeschachtelt wären. Ist die absolute Idee die Idee der Welt schon ursprünglich, so bedarf es auch keiner Ableitung der Ideen des Besonderen aus jener, weil in ihr alle einzelnen Begriffsbestimmungen eingeschlossen sind. Da ist ja das reine Sein nur dadurch ein Sein, dass es das Sein der Welt ist, das reine Denken nur dadurch ein Denken, dass es das Denken des Geistes ist.

Ein anderer Vorwurf, den Hegel Schelling macht, ist dieser, dass er mit seinem Dualismus des Realen und Idealen einem Maler gleiche, welcher auf seiner Palette nur zwei Farben habe, die rothe für die

historischen, die grüne für die Landschaftsstücke. Verhält sich das etwa mit Hegel anders? Er hat allerdings nicht zwei, wohl aber immer nur drei Farben, welche jedoch unendlich verschiedene Namen haben, die er auf Alles, was in seine Menschen-, Welt- und Gotteswissenschaft gehört, immerdar anwendet. Es ist die Trilogie, Satz, Gegensatz und höhere Einheit, in die Alles, es mag wollen oder nicht, hineingezwängt werden muss. So Sein, Wesen und Begriff, im Sein Qualität, Quantität und Maass, in der Qualität Sein, Dasein und Fürsichsein, in der Quantität die Quantität an sich, Quantum und quantitatives Verhältniss, im Wesen Grund der Existenz, Erscheinung, Wirklichkeit, im Grund der Existenz die reinen Reflexionsbestimmungen, Existenz und Ding, in der Erscheinung die Welt der Erscheinung, Inhalt und Form und Verhältniss, in der Wirklichkeit Substantialität, Causalität und Wechselwirkung, im Begriff subjectiver, objectiver Begriff und Idee, im subjectiven Begriff Begriff als solcher, Urtheil und Schluss, im objectiven Begriff Mechanismus, Chemismus und Teleologie, in der Idee Leben, Erkennen, absolute Idee und so fort auch in der Natur- und Geistesphilosophie und in allen einzelnen Theilen der Wissenschaft.

Hegel begründet seine neue Weltanschauung in der Phänomenologie des Geistes. Nicht das Einzelne ist ihm in dem sinnlichen Bewusstsein das Wahre und Wesenhafte, sondern das Allgemeine. Das Einzelne ist ein Bestimmtes, ein Dieses. Nun sagt Hegel:[1] „Was ist das Diese? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins als das Jetzt und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: Was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: Das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewissheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, dass wir sie aufbewahren. Setzen wir Jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dass sie schaal geworden ist. Das Jetzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, das heisst, es wird behandelt, als das, für was es ausgegeben wird, als ein Seiendes, es erweist sich aber vielmehr als ein nicht Seiendes. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist, eben so erhält es sich gegen den Tag, der es jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist, als ein negatives überhaupt. Dieses sich erhaltende Jetzt ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, dass anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei

[1] Phänomenologie des Geistes (1807) S. 25.

ist es eben noch so einfach, als zuvor, Jetzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Sein ist, eben so wohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch dies sein Anderssein gar nicht afficirt. Ein solches einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein nicht dieses und eben so gleichgültig auch, dieses wie jenes zu sein, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine ist also in der That das Wahre der sinnlichen Gewissheit. Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen, ist: Dieses, das heisst das allgemeine Diese, oder es ist; das heisst das Sein überhaupt." Auch hinsichtlich der räumlichen Auffassung im sinnlichen Bewusstsein sagt Hegel in gleicher Weise:[1] „Es wird derselbe Fall sein mit der andern Form des Dieses, mit dem Hier. Das Hier ist zum Beispiel der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt. Das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht, sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort und gleichgültig, Haus, Baum zu sein. Das Dieses zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit oder Allgemeinheit."

Allein Hegel beweist damit das nicht, was er beweisen will, dass das Dieses ein Allgemeines und das Allgemeine das allein Wahrhafte, Wesenhafte, das Einzelsein dagegen das nichtige Scheinsein sei. Zuerst muss noch etwas Anderes zum „Dieses" kommen, als Jetzt und Hier, damit es Dieses sei. Dieses Andere ist, dass es ein Bestimmtes, ein Sein mit Qualität und zwar mit dieser und keiner andern ist. Wenn es auch in diesem Jetzt nicht ist, so ist es damit noch nicht verschwunden, es kann und wird wieder in einem andern Jetzt sein, oder war einmal in einem andern Jetzt. Die Wahrheit: Das Jetzt ist Nacht — wird dadurch nicht schaal, dass es Mittag ist. Es wird eben wieder Nacht und dann bleibt die schaal genannte Wahrheit wirklich Wahrheit. Man kann nicht sagen, wie Hegel sagt: Das Jetzt ist Nacht. Man muss sagen: Jetzt ist Nacht. Nacht erfüllt den Begriff des Jetzt nicht; sie ist nur ein Zustand, durch die Achsendrehung der Erde hervorgerufen, Abwesenheit des Tages. Man kann in dieses Jetzt, während es Nacht ist, noch vieles Andere aufnehmen. Wenn ich niederschreibe und in meiner Schreibtafel aufbewahre: Das Jetzt ist Nacht, so sind ja auch mein Ich, das Niederschreiben und die Schreibtafel jetzt. Wird es aber Mittag, so ist die Wahrheit jenes Jetzt nicht ganz schaal; denn noch bin ich und meine Schreibtafel und selbst das in ihr Aufbewahrte als ein Inbegriff

---

[1] A. a. O. S. 27.

von Schriftzügen jetzt. Die sinnliche Gewissheit wird also immer nur durch das Einzelne oder die Zusammenfassung von vielem Einzelnen. Nur in diesem letztern Sinne darf das Allgemeine genommen werden, nicht als vom Einzelnen losgeschält, nicht gleichsam für sich bestehend, nicht abstract. Nicht das Abstracte, sondern das Concrete giebt sinnliche Gewissheit. Das Jetzt ist nicht gleichgültig gegen das Einzelne, sondern es ist nicht mehr, wenn kein Einzelnes ist; es ist nur dann vorhanden, wenn irgend Etwas ist. Das Sein ist nicht gleichgültig gegen das Seiende; es ist nicht, wenn das Seiende nicht ist. Das Jetzt kann sich gleichgültig gegen den Tag verhalten, wenn es Nacht ist, gleichgültig gegen die Nacht, wenn es Tag ist; da sich aber Tag und Nacht wiederholen, und alle durch die Achsendrehung der Erde entstehenden Lichtzustände umfassen, gewiss nicht gleichgültig gegen Tag und Nacht, da das Jetzt immer entweder Tag oder Nacht ist. Das Jetzt soll gleichgültig sein gegen das, was bei ihm „herspielt." Dieses kann aber nicht stattfinden, weil das Jetzt eben nur dann ein Jetzt ist, „wenn etwas bei ihm herspielt", oder richtiger ausgedrückt, wenn Etwas jetzt ist. Nichts ist kein Jetzt. Wenn auch das Allgemeine nicht gerade dieses Bestimmte oder jenes Bestimmte ist, so ist es doch der Inbegriff von Allem, was dieses und jenes ist, und ist nicht durch blosse Negation, sondern durch Position des Vielen. Gerade so verhält es sich auch mit dem räumlichen Verhältnisse. Ich kann nicht sagen: Das Hier ist ein Baum, sondern müsste mich so ausdrücken: Hier ist ein Baum. Hier ist keine Substanz, kein Ding, welchem man den Gegenstand, z. B. den Baum, als Prädicat beilegt, so wenig, als Jetzt. Hier ist ein Verhältniss, das Verhältniss des Nebeneinander, d. h., wenn ich die Dinge betrachte, so finde ich, dass sie nebeneinander sind. Es entstehen örtliche Beziehungen und ich sage: Hier ist ein Baum. Aber der Baum füllt das Hier nicht ganz aus; denn es kann Jemand zugleich auf dem Baume sitzen und Aepfel brechen. Dann ist ja zugleich das Hier der Sitzende, der Apfel, das Brechen und der Baum. Die Wahrheit ist nicht verschwunden, wenn ich mich umkehre, sondern es ist nur ein anderes im Hier an die Stelle des ersten getreten. Mag das Hier auch bleiben, wenn Haus und Baum verschwinden, es bleibt nicht, wenn alle Dinge verschwinden, welche hier sind, es bleibt nicht, wenn alles Einzelne verschwindet. Es ist also so wenig gleichgültig gegen das Einzelne, als das Jetzt. Man darf das Einzelne nicht aufheben, man muss alles Einzelne, wie es als Einzelnes ist, zusammennehmen, wenn man die sinnliche Wahrheit und Gewissheit haben will. Die Zeit ist nicht ein Jetzt, sie ist der Inbegriff von unendlich vielen Momenten, welche Jetzt genannt werden. Der Raum ist nicht Hier, er ist der Inbegriff aller der Verhältnisse, welche man Hier nennt. So besteht die sinn-

liche Wahrheit als Ganzes aus Theilwahrheiten und Theilgewissheiten. Wahrheiten der Theile sind nicht schaal, nicht verschwunden, wenn man Wahrheiten anderer Theile gewinnt. Die Erfahrung und ihre Gewissheit wird nach und nach gewonnen.

Wir finden die Wahrheit nicht dadurch, dass wir das Einzelne negiren, sondern dadurch, dass wir es setzen. Das All ist ja der Inbegriff alles Einzelnen, und, wenn man alles Einzelne negirt, so hat man sich selbst und alles Seiende aufgehoben, man hat statt der Wahrheit nichts.

Die Logik soll nach Hegel materiell, objectiv, sie soll Metaphysik werden. Sie ist ihm die Wissenschft der reinen Idee, der Idee im abstracten Elemente des Denkens. Sie hat es nicht mit Anschauungen, nicht einmal mit abstracten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit „reinen Abstractionen“ zu thun. Dadurch wird aber ihr ganzer bisheriger Standpunkt verrückt. Die Logik ist ihrem Begriffe nach die Wissenschaft vom Denken. Das Denken aber ist eine Thätigkeit nach gewissen Normen und Gesetzen. Der Stoff des Denkens ist zunächst nur das Object der sinnlichen Anschauung, dieses wird zum Begriff erhoben, und so werden ferner Urtheile und Schlüsse gebildet. Diese sind die Elemente des Denkens. Hegel betrachtet diese Elemente als die allgemeine Bestimmtheit, in welcher die reine Idee ist. Ein Versuch, die Welt durch die Denkbestimmungen zu begreifen, wie ihn Hegel in seiner Logik geben will, ist aber nicht Logik, sondern eine Anwendung der Logik auf die Probleme der Metaphysik. So verächtlich Hegel von der Metaphysik spricht, so hat er ihr nur einen andern Namen gegeben. Sie existirt fester und dogmatischer, als je. Nur heisst sie nicht mehr Metaphysik, sondern objective Logik und die bisherige Logik schrumpft unter dem Namen subjective Logik zu einem kleinen Bruchtheil der Lehre vom Begriffe zusammen. Nur Eines ist durch diese Behandlung der Logik gewonnen worden, dass man die Elemente, Thätigkeiten und Gesetze des Denkens nicht absolut vom Stoff trennen, sondern parallel mit den Existenzformen der Natur behandeln muss, wenn ein erkleckliches Resultat gewonnen werden soll. Dadurch, dass man mit Hegel die Logik zur Metaphysik macht, ist der Dogmatismus unter einer andern Form wieder in die Philosophie eingeführt worden. Man konnte so weit gehen zu sagen, die Logik sei „die Wissenschaft von Gott, wie er vor Erschaffung der Welt war.“ Dadurch hat die Logik nichts gewonnen und die Metaphysik verloren. Ist aber ein inhaltsleerer Gedanke — denn das ist die reine Idee — Gott? Man wird sie eher Nichts als Etwas nennen dürfen. Denn ein Denken ohne Object — das ist ein inhaltleeres Denken — ist eben so wenig möglich, als ein Denken ohne Subject. Zum Denken gehört ein Denkendes und ein Gedachtes.

Hegel fängt seine Logik mit dem reinen Sein an. Das reine Sein ist ihm das „abstracte“ Sein, das „Sein überhaupt“, das „Sein und sonst nichts.“ Man muss in der Philosophie mit dem Anfang beginnen, mit „dem Anfang als solchem.“ „Es ist also, sagt Hegel[1] nur zu sehen, was wir in dieser Vorstellung haben. Es ist noch Nichts und soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts; oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.“ Weiter aber heisst es: „Der Anfang ist ein Nichtanalysirbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also das Sein, als das ganz Leere zu nehmen.“ — „In dem reinen Sein ist nichts anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebenso wenig etwas in ihm zu denken oder es ist eben so nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der That Nichts und nicht mehr, noch weniger als Nichts. Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit, Ununterschiedenheit in ihm selbst“[2] —. „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“[3] —. „Wenn das Resultat, dass Sein und Nichts dasselbe ist, für sich auffällt oder paradox scheint, so ist hierauf nicht weiter zu achten; es wäre sich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die sich so neu in der Philosophie zeigt und vergisst, dass in dieser Wissenschaft ganz andere Bestimmungen vorkommen, als im gewöhnlichen Bewusstsein und im so genannten gemeinen Menschenverstande, der nicht gerade der gesunde, sondern auch der zu Abstractionen und zu dem Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abstractionen heraufgebildete Verstand ist“[4] —. „Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern, dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie (Sein und Nichts) nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in

---

[1] Wissenschaft der Logik: Erster Theil, die objective Logik. Erster Band, die Lehre vom Sein (1832), S. 47.

[2] Hegel's Logik a. a. O. S. 59.

[3] A. a. O. S. 60.

[4] A. a. O. S. 62 und 63.

dem Andern, das Werden, eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber auch durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat."[1] — „Die Wahrheit des Seins, so wie des Nichts, ist die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden" . . . . — „Eben so richtig, wie die Einheit des Seins und Nichts, ist es aber auch, dass sie schlechthin verschieden sind, das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein, weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare — so ist er, wie er an denselben ist, das Unsagbare, die blosse Meinung"[2]. . . „Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird eben so zugeben, dass es Eine Vorstellung ist; ferner, dass, wenn man sie analysirt, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner, dass diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind, so dass Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist. Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel ist der Anfang, die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloss ihr Nichts, sondern es ist schon auch ihr Sein darin".[3] „Werden ist nicht nur die Einheit des Seins und Nichts, sondern es ist Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloss als Beziehung auf sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist."[4]

Schon der Anfang mit dem reinen Sein ist bedenklich. Das reine Sein ist das abstracte Sein, das abstracte Sein ist aber das vom Seienden abgezogene Sein. Es giebt darum kein abstractes Sein ohne ein concretes, kein allgemeines Sein an sich ohne das Einzelsein, von welchem es abgezogen ist. Naturgemässer wäre es also mit dem Seienden zu beginnen oder mit dem Ich, welches das Sein vom Seienden abgezogen hat. Wenn Hegel den Anfang definirt als das Nichts, von dem Etwas ausgehen soll, so liegt schon in dieser Auffassung eine Schiefheit. Der Anfang ist nie Nichts; denn aus Nichts wird Nichts, sondern Etwas, mit dem eine Sache beginnt. Führen wir den Menschen auf den Embryo, den Anfang desselben auf die Eierstöcke und den Samen, diese auf animalische, organische, tellurische, kosmische Stoffe zurück, so ist immer ein Etwas da, mit welchem der Anfang gemacht wird. Im Anfang soll noch Nichts sein und doch Etwas werden. Ist der Anfang

[1] Logik a. a. O. S. 60.

[2] Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1827) S. 101.

[3] Encyklopädie S. 103.

[4] Encyklopädie S. 104.

Nichts, so kann aus ihm nie Etwas werden, weil Etwas Nichtnichts ist, und aus Nichts nicht Nichtnichts oder Etwas hervorgehen oder hervorgehend gedacht werden kann. Man kann nicht sagen, dass das Nichts, von dem Etwas ausgehen soll, kein reines Nichts ist. Entweder ist es Nichts oder Etwas d. i. Nichtnichts. Ein Drittes lässt sich nach dem nothwendigen Denkgesetze des ausgeschlossenen Dritten nicht denken. So lange es Nichts ist, bleibt es Nichts, auch, wenn man das Etwas von ihm ableiten wollte, was immer eine vergebliche Mühe ist, weil eine solche Ableitung die Denkgesetze verletzt. Man kann nicht sagen, dass das Sein im Anfange enthalten ist, wenn er als das Nichts aufgefasst wird, das Etwas werden soll. So lange der Anfang Nichts ist, schliesst er das Etwas oder das Sein, sein contradictorisches Gegentheil, aus. Man kann also, da es undenkbar ist, dass aus Nichts Etwas wird, weil Nichts die Aufhebung alles Seins, aller Thätigkeit, folglich auch alles Entstehens ist, nicht sagen, dass der Anfang Sein und Nichts zugleich sei, man kann das Undenkbare nicht denken, dass das Sein zugleich Nichtsein und das Nichtsein zugleich Sein sei. Ist der Anfang ein „Nichtanalysirbares," wie kommt Hegel dazu aus ihm das Sein und Nichts zu „analysiren?" Kann man mit Hegel das Sein ein „Unerfülltes", ein „ganz Leeres" nennen? Ist es ganz unerfüllt und leer, so liegt nichts in seinem Begriffe und doch liegt im Sein der Begriff der Realität, der Begriff dessen, was allem Seienden zukommt. Wenn im reinen Sein, wie Hegel will, „nichts anzuschauen" und „nichts zu denken" ist, so kann man mit ihm auch nichts „anfangen." Was soll man mit einem unanschaubaren und undenkbaren Anfang machen? Ich kann den Anfang doch nur mit Etwas machen, das ich denken kann. Allerdings, wenn das reine Sein, wie Hegel sagt, „vollkommene Leerheit", „Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit", „Ununterschiedenheit mit sich selbst" ist, so ist es das „reine Nichts"; aber es ist eben dann kein Sein mehr; denn der Begriff des Seins ist weder vollkommen leer, noch gänzlich bestimmungs- und inhaltslos. Er ist ja erfüllt, hat zum Inhalte und zur Bestimmung den Begriff des allem Seienden Zukommenden, und dieser Begriff ist doch wahrhaftig nicht sein eigenes Gegentheil, das Nichtsein, das Nichts. So lange daher die Denkgesetze eine Geltung haben, sind das reine Sein und das Nichts nicht identisch. Hier hilft das Protestiren gegen den gemeinen Menschenverstand nichts. Was absolut nicht gedacht werden kann, was die Denkgesetze, nach denen jeder Vernünftige denken muss, aufhebt, kann nicht philosophisch genannt werden. Wo wäre in diesem Falle die Grenzlinie zwischen der Geisteskrankheit und der Philosophie? Und doch soll Sein und Nichts, welche nach Hegel „Dasselbe" sind, auch wieder unterschieden und absolute Gegensätze sein. Dieses ist, wenn man das Erste an-

nimmt, unmöglich. Zwei Dinge, die absolut identisch sind, können unmöglich „absolut unterschieden“ sein. Diese Einheit und dieser Gegensatz werden ins „Werden“ gelegt, das ja zwei Momente hat, Entstehen und Vergehen. Entstehen ist nach Hegel Bewegung vom Nichts zum Sein, Vergehen Zurückbewegen vom Sein zu Nichts. Nichts ist das Nichtseiende. Aus dem Nichtseienden kann aber so wenig das Seiende hervorgehen, als das Seiende zum Nichtseienden werden kann. Es sind keine absoluten, sondern nur relative Gegensätze, die sich im Werden zeigen. Das Werden ist ein Bewegen vom Sein zu einem Anderssein und von diesem Anderssein wieder zum Sein. Es ist eine Metamorphose oder Umgestaltung des Seins, weil, wo Nichts ist, Nichts wird, und Etwas nicht zu Nichts werdend gedacht werden kann. Vergehen ist nicht ein Auflösen in Nichts, sondern in Theile, also immer wieder ein Zurückgehen in Etwas. Wäre das Werden die Einheit des Seins und des Nichts, so wäre es ein vollkommener Widerspruch, da das Sein eben darin besteht, nicht Nichtsein zu sein und das Nichtsein darin, nicht Sein zu sein. Es ist aber nur eine Umänderung, eine Gestaltung des Seins. Das Entstehen soll die Bewegung von Nichts zu Sein sein. Woher kommt aber eine solche Bewegung? Nichts kann sich nicht bewegen, weil es nicht ist. Das reine Sein kann sich eben so wenig bewegen, weil es nicht als abstracter Begriff, sondern nur als Concretes, Seiendes anfängt, thätig zu sein. Der ganze Werdeprocess geht also von mir aus. Ich bewege das reine Sein, ich bewege das Nichts zum Sein und umgekehrt. So werde ich das Princip und das Princip des reinen Seins schwindet vor dem Princip des Ichs, weil dieses allein der Grund der Bewegung sein kann. Aehnlich verhält es sich beim Zurückbewegen von Sein zu Nichts. Auch hier bin ich wieder derjenige, welcher zurückbewegt, da sich ein abstractes Sein nicht bewegen kann. Wenn der Unterschied des reinen Nichts und reinen Seins „das Unsagbare“ ist, so kann man auch nicht von diesem Unterschiede sprechen, ihn nicht behaupten. Dass das Werden nur Eine Vorstellung giebt, wird Jeder zugeben, dass aber in dieser Einen Vorstellung, „wenn man sie analysirt,“ die Bestimmung von Sein und Nichts liegt, kann nicht zugegeben werden, da dieses so genannte Nichts in einem ganz anderen Sinne Nichts oder Nichtsein sein muss, als das reine, abstracte, absolute Nichts. Immer ist es nur ein relatives Nichtsein, ein Anderes eines bestimmten Seins. Wie kommt Hegel ferner dazu, diese Einheit ein „Unanalysirbares“ zu nennen und sie doch zu analysiren? Kann man die Einheit des Werdens nicht analysiren, so kann man auch Sein und Nichts nicht darin finden. Im Anfange, sagt Hegel, ist „die Sache noch nicht.“ Im Anfange ist also das Nichts der Sache. Aber das Nichts der Sache ist kein „reines Nichts“, keine „vollkom-

mene Leerheit", „keine vollkommene Unbestimmtheit". Wenn auch die Sache, dieses Etwas noch nicht ist beim Anfange, so ist doch eine andere Sache, ein anderes Etwas, als das noch nicht vorhandene Etwas; dieses Andere ist allerdings die Negation der Sache, die erst wird, aber keine reine, sondern eine durch die Sache bestimmte Negation, die immer wieder eine Position ist. Der Anfang der Sache ist nur dann ein Sein, wenn eine Realität vorhanden ist und eine solche kann auch das sein, was die bestimmte Sache, die aus dem Anfang hervorgeht, noch nicht ist. Nachdem Nichts und Sein als identisch hingestellt worden sind, soll auf einmal in dieser Einheit eine „Unruhe" sein. Wie kommt eine „Dieselbigkeit" aber zur Unruhe? Die Unruhe zu gewinnen muss man neben die Dieselbigkeit auch den Unterschied hinstellen. Kann aber die Dieselbigkeit zugleich Unterschied sein? Nur bei relativer Identität ist relativer Unterschied. Absolute Identität kann nie absoluter Unterschied werden. Sein, Wesen und Begriff sind nur willkürliche Trennungen und keine nothwendigen Kategorieen. Es gehört zum Sein, dass es Wesen ist, und zum Wesen, dass es Sein ist, das Sein ist aber nur das, was allem Wesen gemeinschaftlich zukommt. Zum Sein und Wesen kommen wir nur und allein durch den Begriff. Was wir Sein und Wesen nennen, ist eben der Begriff des Seins und der Begriff des Wesens. Das Wesen soll eine Selbstdiremtion des Seins sein. Wie kann aber ein abstractes Sein sich von sich selbst trennen oder losschälen, und da es die Unterschiede noch nicht in sich hat, sie aus sich heraustrennen? Hier muss man in das Sein hineinlegen, was nicht in ihm liegt, um es dann wieder aus ihm herauszunehmen, als wenn es in ihm gelegen wäre. Ist das Sein das allem Wesen Zukommende, weil Alles, was ist, Wesen ist, so ist es auch das Wesen und Wesen ist keine andere Kategorie, als Sein. Unseres Wissens kann der Begriff nur entweder subjectiv, oder objectiv sein. Es kann keine so genannte reine Idee geben, welche „weder subjectiv noch objectiv" ist. Der Gedanke geht vom Menschen, vom Subjecte aus, und ist darum zunächst und zuerst subjectiv. Der Mensch findet Gedanken auch in dem Objectiven, in der Natur verwirklicht, und der Gedanke wird objectiv. Wo soll aber der Gedanke sein, wenn er weder im Subjecte noch im Objecte ist? Wenn ich das Sub- und Objective aufhebe, ist das Resultat dieses Aufhebens Nichts. Und das soll die höhere Einheit des Sub- und Objectiven, das soll Gott sein? Die Welt schwebt nicht über den Gegensätzen, sie ist die Zusammenfassung derselben, die Zusammenfassung des Sub- und Objectiven. Die Natur soll die Idee sein in der Form ihres Andersseins. Die Idee des reinen Seins ist die „vollkommene Leerheit", mit dem „reinen Nichts Dasselbe". Hier ist aber eine unausfüllbare Kluft zwischen dieser vollkommenen Leerheit

und dem Vollen, zwischen dem Nichts und dem Etwas, dem Sein und Nichtsein. Nur durch einen logischen Sprung lässt sich dieses Anderssein gewinnen. Das Anderssein berührt nicht die Form, es bezieht sich auf das Wesen. Hegel nennt die Natur einen „bacchantischen Gott", und doch will er sie in den Panzer seiner Kategorieen zwängen. Sie aber spottet desselben und ist, ob er sie in einen philosophischen Schmelztiegel hineindrücken kann oder nicht. Die ganze Hegel'sche Naturphilosophie zeigt die Schwäche des Geistes, wenn er die Natur in das „diamantene Netz" seiner Begriffsbestimmungen bringen will. Dass nicht im Allgemeinen, sondern im Einzelnen, in der Summe des Einzelnen das Wesenhafte, das Wahre zu finden ist, zeigt gerade die Natur am deutlichsten. Nach Hegel ist das allgemeine Aussereinander, Raum und Zeit, in der Natur das Wesenhafteste; darum wird der Mensch nicht von dem vom Dache herunterfallenden Ziegelsteine, sondern von Raum und Zeit todtgeschlagen und das Paradoxon soll deswegen gelten, weil die Geschwindigkeit des Falles entscheidet. Aber alle Geschwindigkeit der Welt tödtet nicht ohne Materie und die Materie spottet dieser Hegel'schen Begriffsbestimmungen. Ein armer Proletarier wird nicht satt, wenn man ihn mit Raum und Zeit füttert. Das Streben zum Fürsichsein wird als Materie bezeichnet. Auf diese Weise wird aber das Aussersichsein nicht nur zum Raume, sondern auch zur Materie gemacht, da doch noch ein ganz Anderes zum Raume hinzukommen muss, um Stoff zu gewinnen. Raum ist überhaupt kein Ding, sondern nur ein Verhältniss für die Existenz und das Denken der Dinge. Da Raum und Zeit keine Dinge, keine Substanzen sind, kann ihnen auch kein Streben nach einem Fürsichsein zukommen. Das Aussersichsein, mit welchem man nur den Raum erhalten hat, kann also auch im Fürsichsein nur eine örtliche Beziehung des Raumes, aber keinen Körper, kein Individuum begründen; denn zu diesem gehört noch etwas Anderes, als Aussersich- und Fürsichsein, Stoff oder Materie in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit, die sich in keine Kategorie der Hegel'schen Naturphilosophie bringen lässt. Fügt Hegel noch das Leben hinzu, um den Organismus zu gewinnen, so nimmt er aus der Erfahrung, was er vermeintlich a priori aus seinem Geiste zu entwickeln glaubt. Ebenso verhält es sich beim Unterschiede des geologischen, vegetabilischen und animalischen Organismus. Man gewinnt durch scheinbare apriorische Construction, was man längst durch die Erfahrung in sich aufgenommen hat, und thut, als wenn man es erst durch die Speculation gewonnen hätte. Wäre die Erfahrung eine andere, so müsste die Speculation anders aushelfen. Wir finden nicht mit Hegel in der Natur einen Abfall vom Geiste, eine Entäusserung, eine Entfremdung desselben. Ueberall in der Natur ist Geist, und der

Menschengeist ist nur die höchste, uns bekannte Entwickelung desselben. Der so genannte objective Geist in der Natur ist in der That nichts Anderes, als die Summe der subjectiven Geister. Subjective Geister bilden die Familie, die Gemeinde, den Staat. Der allgemeine Wille ist nicht ein Abstractum, er ist in concreter Erscheinung die Summe aller Einzelwillen. Die Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit ist eine willkürliche. Die Moralität ist die noch nicht ganz vollendete Sittlichkeit. Diese findet man aber nicht in den so genannten sittlichen Institutionen, welche es in vielen Fällen kaum über das äussere Recht oder die Moralität hinausbringen. Was soll denn endlich der absolute Geist sein, da Alles, was ist, entweder Subject oder Object sein muss? Es geht dem absoluten Geiste, wie der absoluten Idee, mit der er zuletzt zusammenfällt. Er wird in der dialektischen Retorte destillirt, bis zuletzt nichts mehr vom Geiste übrig bleibt, und wir das reine Nichts gewinnen, das nach Hegel das reine Sein ist. Die Philosophie kann keine „absolute" werden, weil ein absolutes Wissen für den Menschen unmöglich ist; denn alles menschliche Wissen ist ein Wissen innerhalb einer Schranke und darum niemals absolut.

Auf Hegel's Anregen, dessen philosophische Auctorität lange Zeit in Berlin, „der Metropole der deutschen Philosophie," und in Deutschland unbedingt maassgebend war, wurde, von der Regierung unterstützt, 1827 eine neue Zeitschrift gegründet.[1] Die schwere Verständlichkeit und Zweideutigkeit in den Hegel'schen Definitionen und Begriffsentwickelungen trug die Schuld, dass nach Hegel's Tode (14. November 1831) die Orthodoxie, wie die Glaubensverneinung, sich in gleicher Weise auf die Worte des Meisters beriefen. Der Streit der Alt- und Junghegelianer bezog sich auf drei philosophische Fragen, welche mit der Theologie in nächster Berührung standen. Es handelte sich zunächst um die Meinung Hegel's 1) über die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit Gottes, 2) über die Fortdauer des persönlichen Geistes oder des allgemeinen Menschheitsgeistes, 3) über Christus, ob die dogmatische Lehre von ihm sich auf seine geschichtliche Person oder auf die Menschheit beziehe. Die Althegel'sche Schule, deren Mittelpunkt zunächst nach Hegel's Tod Gabler war, und die sich an den Buchstaben in den Worten Hegel's hielt, beantwortete diese Fragen im positiven, die Junghegel'sche im negativen Sinne. Man berief sich beiderseits auf den Geist und das richtige Verständniss des Hegel'schen Systemes, und so entwickelte sich, von Hegel ausgehend, eine linke oder negative, aber

[1] Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.

auch vielfach eine gemässigtere kritische Schule in der neuern Philosophie.

§. 35. Die Junghegel'sche Richtung.

Was nun die Junghegel'sche Richtung betrifft, so trat zuerst 1830 Ludwig Andreas Feuerbach (geb. 1804 zu Landshut) auf mit einer Schrift, in welcher er den persönlichen Unsterblichkeitsglauben bekämpfte.[1] Die Schrift fand bei der grossen Auctorität der orthodoxen Berliner Hegelianer wenig Beachtung. Ein grösseres Aufsehen dagegen erregten 1833 bei dem grossen Publicum zwei durchaus populär gehaltene Schriften von Friedrich Richter aus Magdeburg über die persönliche Unsterblichkeit und über die christliche Lehre von den letzten Dingen.[2] Richter hatte seine Bekämpfung der Fortdauer des persönlichen Bewusstseins nach dem Tode als eine im Hegel'schen Systeme liegende Folgerung bezeichnet, er hatte sich als Schüler auf Hegel's mit dieser Ansicht übereinstimmende Vorlesungen berufen. Ihm erscheint der persönliche Unsterblichkeitsglaube, der Glaube an jenseitige Vergeltung, mit einer reinen Sittlichkeit unvereinbar, weil er nach seiner Meinung eine Tugend der Furcht und des Eigennutzes begründet; er verlangt, dass man auch dem gemeinen Manne diesen Glauben benehme, weil er schädlich sei. Er will sich nicht an die ältern Personen halten, weil ihr Verstand durch Jahre langen Glauben von ihm als verknöchert betrachtet wird. Die Geistlichen sollen auf dem Lande die jungen Confirmanden im Religionsunterricht in den neuen Unsterblichkeitsglauben einweihen. Selbst die Hegelianer sahen das Ungeeignete einer solchen für das Volk berechneten schriftstellerischen Thätigkeit ein und missbilligten die Form, wenn sie auch mit dem Inhalte übereinstimmten.[3] In ernster, wissenschaftlich gediegener, kritischer Weise folgte der berühmteste Theologe der negativen Richtung, David Friedrich Strauss (geb. in Ludwigsburg 1807) in seinen Schriften über Jesus und die christliche Glaubenslehre.[4] Mit ungewöhnlichem Scharfsinn und

---

[1] Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Nürnberg, 1830.

[2] Die neue Unsterblichkeitslehre, Gespräch einer Abendgesellschaft (Breslau, 1833); die Lehre von den letzten Dingen, eine wissenschaftliche Kritik, von dem Standpunkte der Religion unternommen (Breslau, 1. Bd. 1833, 2. Bd. 1844). Dazu der Gott der Wirklichkeit (Breslau, 1854).

[3] Berliner Jahrbücher der wissenschaftlichen Kritik, Jahrgang 1833, Stück 41 und 42.

[4] Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tübingen, 1835 und 1836. 4. Aufl. 1840. Streitschriften zur Vertheidigung dieser Schrift. Tübingen, 1837 und 1838. Zwei friedliche Blätter, 1839. Charakteristiken und Kritiken, Leipzig, 1839. Die christ-

gründlicher, in der Tübinger Schule ausgebildeten, sprachlichen, alterthümlichen und geschichtlichen Kenntniss wird an die Stelle der natürlichen Wundererklärung der Schrift ihre mythische Auslegungsweise gesetzt. Die Wundergeschichten werden als Traditionen einer unabsichtlich dichtenden, religiös erregten Phantasie dargestellt. Das einzig Geschichtliche in den Evangelien ist, dass Jesus von Nazareth ein Reformator des Judenthums war, das Pharisäerthum bekämpfte, sich als den von den Juden erwarteten Messias verkündete, dass er unter Pilatus seinen Feinden unterlag und hingerichtet wurde, und dass der grosse Eindruck seiner Person und Lehre nach seinem Tode bei seinen Anhängern den Glauben seines Fortlebens und seiner endlichen Himmelfahrt erweckte. Wenn man Christus dogmatisch, wie die Kirche, auffassen will, so muss man diese dogmatischen Prädicate nicht auf die geschichtliche Einzelperson Christi, sondern auf die Idee der Menschheit beziehen, welche beide Naturen, die göttliche und menschliche, vereinigt, welche der Menschgewordene Gott ist, welche ihre Periode der Auferstehung und Himmelfahrt nach der Kreuzigung hat. Die geschichtliche Form der Lehre ist wohl von der philosophischen zu unterscheiden. Die orthodoxe Glaubenslehre ist der feindliche Gegensatz der modernen Wissenschaft und Bildung. Immer mehr stellt sich das Dogma in seiner Entwickelung vom Keime bis zu seinem Höhenpunkte in einen feindlichen Gegensatz zur Vernunft und diese hat die Aufgabe, allmählig das Dogma wieder aufzulösen und den dogmatischen Bruch mit ihr wieder zu heilen. Solche Auflösung des Dogma's ist die Aufgabe der Wissenschaft, welche keine halben, nur ganze Männer brauchen kann. Die Wissenschaft hat ein anderes Interesse, als die dogmatische Schule. Nur derjenige, welcher den Geist in sich hat, genügt sich selbst. Wer ihn nicht besitzt, muss sich durch Auctorität bestimmen lassen und der zur Vernunftanschauung Unreife hat sich an den Offenbarungsglauben zu halten. Je mehr das Erkennen des Menschen begreift, desto mehr findet es in dem Aggregate des Einzelnen die Alles zusammenhaltende Einheit. Hier erscheint Gott als das Sein in allem Dasein, als das Denken in allem Denken, als der Geist in allen Geistern, als die sittliche Weltordnung. Gott ist nicht Einzel-, sondern Allpersönlichkeit, das sich in allen persönlichen Geistern Personificirende. Die Weltregierung ist die Gesetzmässigkeit und Vernunft. Das Eine und das All der Philosophie ist die diesseitige Gegenwart. Die Orthodoxie modelt die

---

liche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. Tübingen, 1840 und 1841. Neue Bearbeitung des Lebens Jesu für das deutsche Volk. Leipzig, 1864. Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Berlin, 1865.

Formen ihres Jenseits nach dem Diesseits und trägt dieses in jenes über. Die Unsterblichkeit gehört der Gegenwart an, sie ist die Idee des sich im Diesseits über die Endlichkeit erhebenden Geistes.

Noch einmal trat Feuerbach auf und liess jetzt einen nachhaltigeren Eindruck zurück, der berühmteste Philosoph der junghegel'schen Richtung.

Nachdem er sich mit Glück der Erforschung eines wichtigen Zeitabschnittes der Geschichte der Philosophie gewidmet[1] und volle Proben seines philosophischen Scharfsinns und seiner gründlichen Bildung abgelegt hatte, versuchte er sich in einer Anwendung der Philosophie auf das Christenthum und die Religion und schloss, ursprünglich vom Hegelschen Idealismus ausgehend, zuletzt mit einem materialistischen Naturalismus endend, mit dem Satze: Der Mensch ist, was er isst.[2] An die Stelle der ruhigen Forschung tritt hier mehr eine einseitige, polemische, oft leidenschaftliche Stellung. Das Christenthum wird einseitig und ungerecht beurtheilt, sein Unwesen zum Wesen gemacht. Das Geheimniss der Theologie ist ihm die Anthropologie. Der Mensch kommt in Lagen, wo er sich nicht selbst helfen kann, er schafft sich mit seiner Einbildungskraft ein Wesen, mächtig und verständig genug, ihm zu helfen. Gott ist das Spiegelbild des eigenen Ichs, der alter ego, der Mensch sieht sich, wenn er Gott sieht, im Spiegel seines Ichs, er trägt das Vollkommene, das er in sich hat, auf dieses zweite selbstgeschaffene Ich über. Daher erscheint ihm Gott um so vollkommener, je grösser und vollkommener er selbst ist. So ist der Mensch der Anfang, der Mittelpunkt und das Ende aller Religion. Die Religion ist identisch mit dem Selbstbewusstsein des Menschen, d. h. mit dem Bewusstsein seines Wesens. So betet der Mensch zu sich selbst, nur in einem von seiner Phantasie verschönerten, idealisirten Bilde, wenn er zu Gott betet. Er betet seine eigene Natur an, wenn er Gott anbetet. Der Mensch entzweit sich in der Religion und macht sein verschönertes Bild, seinen alter ergo, seinen Gott, zu einem andern Wesen, als er selbst ist. Die Auswüchse des römischen Katholicismus im Mittelalter und jene Auswuchsreste, welche aus dem Mittelalter noch in die Neuzeit der katholischen Kirche herüberragen, Papstthum, Mönchthum, Cölibat, Fasten, ja selbst Ketzerverfolgung und Ketzermord sollen im Wesen des Christenthums begründet sein. Ja, Feuerbach geht so weit, zu behaupten, dass in dem Satze: Gott ist die Liebe — schon der

---

[1] Geschichte der neuern Philosophie von Baco bis Spinoza. Ansbach, 1833, 2. Aufl. 1844 und Specialschriften über Leibniz und Bayle.

[2] Das Wesen des Christenthums. Leipzig, 1841 u. ö. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich, 1843. Das Wesen der Religion. 2. Aufl. Leipzig, 1849. Sämmtliche Werke. 10 Bde. Leipzig, 1846—1866.

Keim zum Hasse liege. Gott ist hier das Subject, die Liebe das Prädicat. Aber der Satz ist nach dem Kirchenglauben nicht identisch, die Kirche protestirt gegen die Umkehrung des Satzes: Die Liebe ist Gott. Es ist also nach der dogmatischen Auffassung noch ein Unterschied zwischen dem Subject (Gott) und dem Prädicat (Liebe). Dieser Unterschied ist die zwischen beiden liegende Kluft und in dieser Kluft liegt der Embryo des theologischen Hasses. So weit verirrt sich die vorgefasste Meinung in der Beurtheilung einer Religion, in welcher Leben und Lehre des Stifters der schönste Ausdruck einer sich für Alle aufopfernden, hingebenden Liebe sind, einer Religion, in welcher einer ihrer grossen Bekenner, in Lehre und Leben so tief unter dem Meister stehend, jene für alle Zeiten wahren Sätze ausspricht: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Und, wenn ich weissagen könnte und wüsste alle Geheimnisse und alle Erkenntniss und hätte allen Glauben, also, dass ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und, wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und liesse meinen Leib brennen und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nicht nütze."[1] An die Stelle der Religion soll die Moral treten.[2] Nachdem Bruno Bauer die Evangelien hinsichtlich ihres Inhaltes und der Zeit der Abfassung in theologischen Schriften kritisch untersucht hatte,[3] trat er mit philosophischen Schriften auf, welche einen schroffen und ironischen Charakter annahmen und zuletzt den Atheismus als eine Forderung der Wissenschaft in der Neuzeit aufstellten.[4] Die theologischen Facultäten sollten nothwendig Gesellschaften von durch wissenschaftliche Forschung zur Ueberzeugung gekommenen Atheisten sein, widrigenfalls sie aus Dummköpfen oder Schurken zusammengesetzt sein müssten. Die Maasslosigkeit und negative Excentricität, wofür man die bessern Vertreter der Junghegel'schen Richtung nicht verantwortlich machen kann, erreichten ihren Höhenpunkt in einer berüchtigten Schrift, welche unter dem Namen des Max Stirmer erschien.[5] Feuer-

---

[1] Der Apostel Paulus im ersten Briefe an die Korinther, Cap. XIII, V. 1—3.

[2] M. s. meine Schrift: Autolatrie oder Selbstanbetung, Sendschreiben an Feuerbach. Pforzheim, bei Dennig und Fink, 1843.

[3] Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. 1840. Zeitschrift für speculative Theologie. Berlin, 1836—1838.

[4] Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen (anonym). Leipzig, 1841; Hegel's Lehre von Religion und Kunst (anonym). Leipzig, 1842.

[5] Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig, bei Otto Wigand (1845).

bach wird in derselben als Obscurant und Pfaffe erklärt, weil er die Moral nicht auch, wie die Religion, wie den Gottglauben, behandelt. Die Moral ist ebenfalls nach ihr ein Popanz, ein Geschöpf der menschlichen Einbildungskraft, um sich jeden Genuss zu verbittern und sich um die Freuden des Diesseits zu betrügen. Der Tugendhafte ist, von der fixen Idee seiner Tugend behaftet, ein Narr, wie der Lasterhafte, welchen die fixe Idee des Lasters beherrscht. Dankbarkeit, Treue, Vaterlandsliebe, Keuschheit und andere Tugenden werden als Paroxysmen von geisteskranken Zuständen behandelt. Nichts bleibt zuletzt übrig, als der Mensch, der Einzige in der Schöpfung, der sich mit der Kraft des Verstandes und der Macht des Armes Alles zu eigen macht. Schlauheit und Faustrecht werden die Motoren der Welt dieses Schriftstellers, wenn nicht das Ganze etwa eine Ironie auf die absolute Negation sein soll. Die Junghegel'sche Richtung schlugen in wissenschaftlich anständiger Weise, vielfach Wahres, aber auch in einseitiger Parteifärbung Unbegründetes zu Tage fördernd, die von Ruge und Echtermeyer herausgegebenen Halle'schen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst[1] und die deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst[2] ein. Es war auf nichts Geringeres, als auf eine gänzliche Reform der deutschen Wissenschaft, der deutschen Kunst und der deutschen Universitäten abgesehen. Arnold Ruge (geb. 1802 auf der Insel Rügen), eine ästhetisch und philosophisch durchgebildete Natur,[3] wendete seine kritischen Anschauungen auch auf die politischen Zustände an.[4] Ueberall, wo Ruge allein spricht, macht sich ein edler, der Wahrheit und Freiheit nach eigener Ueberzeugung zugewendeter Geist geltend. Jede Zeit hat ihr Ideal, ihr Höchstes; dieses Streben, dieser Trieb des Menschen zum Höchsten, zum Ideale, ist, wie Ruge sagt, die Religion. Aber die Entwickelung findet allmählig statt. Was das Höchste in einer Zeit ist, hört in der nachfolgenden Zeit auf, das Höchste zu sein, und räumt die Stelle einem andern Höchsten, einem andern Ideale, ein, welches der Gott der Zeit ist. So ist die Religion der innerste Trieb, der Herzschlag der Menschengeschichte. Religion aufgeben hiesse das Streben nach dem Höchsten aufgeben. Ihre Frucht

---

[1] Drei Bände, Leipzig, 1838—1840.

[2] Zwei Bände, Leipzig, 1841—1842.

[3] Die Platonische Aesthetik. Halle, 1832; Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. Zürich, 1843.

[4] Ausser der zuletzt genannten Schrift die Schriften: Ruge und Marx, deutsch-französische Jahrbücher, 2 Hefte, Paris, 1844. Gesammelte Werke, 4 Bde. 1846. Uebersetzung von Buckle's Gesch. der Civilisation (1860). Akademie, philosophisches Taschenbuch (1848), dessen Abhandlung über die Religion unserer Zeit.

ist die sittliche Schönheit. In unserer Zeit ist mit dem Fortschritte des Menschengeschlechtes die ganze und vollkommene Freiheit, das Wesen der Vernunft und darum das allein wahre Wesen des Menschen das Ideal, das Höchste alles menschlichen Strebens, geworden und unsere Religion ist darum die humane, die das menschlich Wahre, das dem Menschen wahrhaft Höchste, erstrebende Religion. Die Freiheit, das wahrhaft menschliche Wesen, sollen alle Richtungen der Geistesthätigkeit umfassen und darstellen. Der Cultus der Religion umfasst alle menschliche, auf ihr höchstes Princip bezogene Thätigkeit. Die Freiheit soll sich in der Erkenntniss durch die Wissenschaft, in der schönen Darstellung durch die Kunst, in der sittlichen Praxis durch den tugendhaften Charakter offenbaren. Der freie Staat, der freie Mensch ist ein Gegenstand der Religion, die Verwirklichung dieser Freiheit Religionsübung. Wohl ist diese Religion noch nicht vorhanden, aber alle Vernünftigen, alle wahrhaft Religiösen müssen sie erstreben; sie ist die Religion der Zukunft. Mehr der kritisch geschichtlichen Forschung zugewendet, wenn auch durch Hegel angeregt, aber nicht in dem maasslosen Junghegel'schen Geiste geschrieben, den gediegenen Charakter der gelehrten theologisch- und philosophisch-historischen Kritik der Tübinger Schule, deren Meister der berühmte Theologe Ferdinand Christian Baur ist, an sich tragend, entwickelte sich eine neue Zeitschrift,[1] mehr in die excentrische Bahn des Junghegelthums lenkte dagegen wieder eine andere Zeitschrift[2] ein, deren Urheber den Gedanken ausgesprochen hat, Kant habe die Rettung der Ideen Gott und Unsterblichkeit in seiner Kritik der praktischen Vernunft mehr scherzweise, als im Ernste durchgeführt. So ist die erste Gestalt in der negativen Richtung der Philosophie der Neuzeit die Junghegel'sche. Dass ihre Anschauungen manches Unphilosophische, Anthropomorphitische in der Auffassung des persönlichen Gottes und der persönlichen Unsterblichkeit beseitigten, steht fest. Die Persönlichkeit, als menschliche betrachtet, gründet sich auf Beschränkung, auf Unterschied von einem Andern. Aber deshalb ist es gewiss doch eben so unphilosophisch, Gott zu einem unpersönlichen Wesen zu machen. In der Persönlichkeit Gottes liegt, philosophisch genommen, der Unterschied Gottes und der Welt. Das Allpersönliche, das sich in Allem Personificirende ist nicht unpersönlich. Das Unpersönliche ist durch die menschliche Person als Gegensatz beschränkt, wie die menschliche Person durch das Unpersönliche, ausser ihr Vor-

[1] Jahrbücher der Gegenwart, herausgegeben von Schwegler. Tübingen, 1844—1848.

[2] Jahrbücher für speculative Philosophie, von Ludwig Noack in Giessen, 1846—1848.

handene. In diesen Beschränkungen kann das Göttliche nicht liegen. In dem persönlichen Unsterblichkeitsglauben ist wohl das Philosophische darin zu suchen, dass es sich im Persönlichen um das individuell Geistige, welches die geistige Errungenschaft des Individuums ist, handelt, und dass es nur dann einen allgemeinen Geist geben kann, wenn er sich in Einzelheiten individualisirt. In dieser Richtung ist hauptsächlich jenes Auftreten zu tadeln, welches sich als absolut maassgebend mit dem Satze gerirt: Ich weiss, dass kein von der Welt verschiedener Gott ist, ich weiss, dass die Seele nach dem Tode nicht persönlich fortdauert. Es ist dieses eben so anmaassend und unbegründet, als der Satz, den man als Wissen aufstellt über den persönlichen Gott und die persönliche Unsterblichkeit. Kant hat die Grenzlinie des Glaubens und Wissens gezogen und es hat sich gerächt, dass die Philosophie da wissen wollte, wo der Glaube beginnt, oder das Glauben unbedingt verwarf, weil sie auch das wissen wollte, was man nicht wissen kann. Dabei müssen die grossen kritischen Verdienste der Schule anerkannt werden, wenn man auch nicht mit allen ihren negativen Resultaten übereinstimmen kann.

§. 36. Arthur Schopenhauer.

Die zweite Gestalt der negativen Richtung in der deutschen Philosophie ist das System Schopenhauer's. Arthur Schopenhauer (geb. 1788, gest. 1860) schliesst sich an Kant an und behandelt in beispielloser Geringschätzung und Grobheit die nachfolgenden Philosophen Fichte, Schelling und Hegel, die er Ignoranten und Charlatane nennt, und sämmtliche Lehrer an allen deutschen Universitäten, denen er als den „Philosophieprofessoren" alle Befähigung zu einem philosophischen Urtheile abspricht. Schopenhauer's Schriften sind theils erkenntnisstheoretische,[1] theils solche, welche sein Lehrgebäude im Ganzen oder im Einzelnen darstellen.[2] Schopenhauer will nicht unlo-

---

[1] Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolstadt, 1813. 2. Aufl. Frankf. a. M. 1847. 3. Aufl. Leipzig, 1864. Ueber das Sehen und die Farben. Leipzig, 1816. 2. Aufl. 1854.

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, 1819. 2 Aufl. 1844. 3. Aufl. 1859; über den Willen in der Natur. Frankf. a. M. 1836. 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. 1867; die beiden Grundprobleme der Ethik (über die Freiheit des Willens und über das Fundament der Moral). Frankf. a. M. 1841. 2. Aufl. Leipzig, 1860; Parerga und Paralipomena. 2 Bde. Berlin, 1851. 2. Aufl. 1862. Aus Schopenhauer's handschriftlichem Nachlass, Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, hrsg. von J. Frauenstädt. Leipzig, 1864.

gisch verfahren, das logische Verhältniss der Begriffe nicht umkehren, wie er dieses Fichte, Schelling und der „Hanswurstiade“ Hegel's zum Vorwurfe macht, er spottet über die prätendirte Hegel'sche Einheit des Seins und Denkens, er tadelt an Hegel, dass er die Allgemeinbegriffe, die nur durch Wegdenken der Bestimmungen des Einzelnen entstehen, zum Ursprünglichen, wahrhaft Realen, zum Ding an sich gemacht und solche, von ihren Bestimmungen entleerte Begriffe sich habe förmlich bewegen lassen wollen. Er adoptirt von dem theoretischen Theile der Kant'schen Philosophie die Idealität oder die Apriorität des Raumes und der Zeit und führt die 12 von Kant apriorisch gedachten Kategorieen auf eine einzige, nach welcher der Verstand in verschiedenen Gestaltungen thätig ist, zurück, auf das apriorische Causalitätsgesetz. Er tadelt an der bisherigen Philosophie, dass sie theologisire, dass sie die Untersuchung des Verhältnisses Gottes zur Welt und die Dogmen zu ihrem Gegenstande mache. Die Erfahrung ist ihm die einzige Quelle, das Fundament aller wahren Philosophie. Als das einzige Kriterium der Wahrheit einer Philosophie gilt ihm die Uebereinstimmung mit der äussern und innern Erfahrung. Von den empirischen Wissenschaften unterscheidet sie sich dadurch, dass sie nicht eine bestimmte, besondere Erfahrung, sondern die Erfahrung überhaupt, im Ganzen, zum Gegenstande hat, dass sie ihre Möglichkeit, ihr Gebiet, ihr Wesen, ihre inneren und äusseren Elemente erforschen will. Das empirische Bewusstsein ist darum der Ausgangspunkt seiner Philosophie. Dieses ist Selbstbewusstsein und Bewusstsein anderer Dinge. Das Selbstbewusstsein bildet die subjective, das Bewusstsein anderer Dinge die objective Seite des Bewusstseins. Das Objective ist das Erkannte, das Subjective das Erkennende. Das Erkannte wird nur dadurch erkannt, dass ein Erkennendes ist, das Erkannte ist durch das Erkennende vermittelt. Das Erkannte ist darum, als vermittelt, das Secundäre, das Erkennende, als jenes vermittelnd, als das Unmittelbare, das Erste. Alles wird vom Subjecte erkannt; aber das Subject allein ist das, was von Keinem erkannt wird. Das Subject ist der Träger der Welterkenntniss. Kein Object ist ohne Subject möglich. Das Subject ist das Vorstellende, von welchem das Ding als Object abhängt, d. h. von welchem das Ding vorgestellt wird. Die Welt ist als Object dem Subject gegenüber Vorstellung. Das Subject findet in sich für jede Vorstellung, als allgemein gültig und nothwendig vorhanden, die Anschauung des Raumes und der Zeit, Anschauungsformen seines sinnlichen Erkenntnissvermögens und das Causalitätsgesetz für die Verknüpfung der Vorstellungen durch den Intellect. Raum, Zeit und Causalitätsgesetz sind daher apriorische Formen des erkennenden Subjectes. Unserem Subjecte ist die Welt nur eine ideale, vorgestellte Welt. Dem Subjecte

ist das Ding nur Ding in der Erscheinung. Auch der eigene Leib, wie alle andern Dinge, sind dem Subjecte gegenüber Object oder Vorstellung. Die beiden Hälften der Welt als Vorstellung sind Subject und Object. Sie sind beide selbst für den Gedanken unzertrennlich; denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung. „Die Absicht, das Wesen an sich der Dinge zu erfassen, ist schlechthin unerreichbar auf dem Wege der blossen Erkenntniss und Vorstellung, weil diese stets von Aussen zu den Dingen kommt und daher ewig draussen bleiben muss. Jene Absicht könnte allein dadurch erreicht werden, dass wir selbst uns im Innern der Dinge befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde."[1] „Inzwischen versteht es sich, dass das Dasein, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, ganz allein das Dasein im Raume und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden ist: dieses allein ist stets ein erkanntes, folglich ein Dasein für ein Anderes. Hingegen mag jedes auf diese Weise Daseiende noch ein Dasein für sich selbst haben, zu welchem es keines Subjectes bedarf. Jedoch kann dieses Dasein für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) sein; sondern es ist nothwendig ein Sein anderer Art, nämlich das eines Dinges an sich, welches, eben als solches, nie Object sein kann."[2] Hieraus folgt, dass die ganze objective Welt als solche nur Vorstellung, nicht aber Ding an sich ist.[3] Die Welt zerfällt nämlich nach Schopenhauer in die reale, d. i. die Welt an sich, die Welt, welche vom Erkennen unabhängig ist, und in die ideale, vom erkennenden Subject abhängige Welt. Jene ist nach Kant'schem Ausdrucke das Ding an sich, diese das Ding in der Erscheinung. Die fehlerhafte Ableitung des Dinges an sich ist nach Schopenhauer „die Achillesferse der Kant'schen Philosophie." Nicht der Stoff der Erkenntniss ist das Ding an sich; denn diesen Stoff finden wir seinem Ursprunge nach zuletzt nur in der Sinnesempfindung. „Gehen wir, sagt Schopenhauer, dem Stoff der empirischen Erkenntniss bis zu seinem Ursprunge nach, so finden wir diesen nirgends anders, als in unserer Sinnesempfindung; denn eine auf der Netzhaut des Auges oder im Gehörnerven oder in den Fingerspitzen eintretende Veränderung ist es, welche die anschauliche Vorstellung einleitet, d. h. den ganzen Apparat unserer a priori bereit liegenden Erkenntnissformen zuerst in dasjenige Spiel versetzt, dessen Resultat die Wahrnehmung eines äusserlichen Objectes ist. Auf

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Aufl. (1844) Bd. II, S. 13.
[2] Ebend. Kap. 1, S. 8.
[3] Ebend.

jene empfundene Veränderung im Sinnesorgane nämlich wird zunächst mittelst einer nothwendigen und unausbleiblichen Verstandesfunction a priori das Gesetz der Causalität angewandt. Dieses leitet mit seiner apriorischen Sicherheit und Gewissheit auf eine Ursache jener Veränderung, welche, da sie nicht in der Willkür des Subjectes steht, jetzt als ein ihm Aeusserliches sich darstellt, eine Eigenschaft, die ihre Bedeutung erst erhält mittelst der Form des Raumes, welche letztere aber ebenfalls der eigene Intellect zu diesem Behufe alsbald hinzufügt, wodurch nun also jene nothwendig vorauszusetzende Ursache sich sofort anschaulich darstellt, als ein Object im Raume, welches die von ihr in unsern Sinnesorganen bewirkten Veränderungen als seine Eigenschaften an sich trägt.[1] Die Annahme, dass der nicht in unserer Willkür stehende Stoff der Erkenntniss von einem Ding an sich als Ursache stamme, kommt nur von der Anwendung des Causalitätsgesetzes auf die in unserer Sinnesempfindung stattfindende Veränderung her. Das als Ursache dieser Veränderung angenommene Ding an sich ist ja eben, wie das von uns angeschaute Object, nach Schopenhauer nur unsere Vorstellung. Ausser dem, was wir wahrnehmen, stellen wir uns dazu noch das die Wahrnehmung Veranlassende vor. Auf dem Wege der Vorstellung kommen wir darum nimmermehr zum Ding an sich. Wie kommen wir nun zu dem von Schopenhauer angenommenen Ding an sich? Wäre der Mensch nur erkennendes Subject („geflügelter Engelskopf ohne Leib"), so würde er aus der Welt der Vorstellung nicht hinaus und nie zum Ding an sich gelangen. Der Mensch hängt aber durch seinen Leib mit der Welt auf das Innigste zusammen, die er sich vermöge seines Intellects als Gehirnphänomen vorstellt. Die Affectionen des Leibes sind dem Verstande die Ausgangspunkte seiner Vorstellungen. Dem rein erkennenden Subjecte ist der Leib eine Vorstellung, ein Object unter andern Objecten. Der Leib ist aber dem Subject des Erkennens „auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben, einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Act seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes; er kann den Act nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, dass er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, die das

---

[1] Parerga und Paralipomena, erster Theil (Erläuterungen zur Kant'schen Philosophie), S. 85 ff.

Band der Causalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniss der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Action des Leibes ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens."[1] So ist die Welt als Vorstellung das Ding in der Erscheinung, die Welt als Wille das Ding an sich. Das Innere, das Wesenhafte in Allem, was das Subject vorstellt, und im vorstellenden Subjecte selbst ist der Wille. Der Wille ist also das Prius für Sub- und Object, der Intellect oder unser Erkenntnissvermögen ist das Secundäre, vom Willen Abhängige. Der Wille ist in Allem nur einer, ewig und unzerstörbar. Jedes Ding ist eine Objectivation des Willens. Man darf dabei nicht an den menschlichen oder an einen selbstbewussten vernünftigen Willen denken. Er ist eher mit der Kraft, mit dem Streben der Wirksamkeit, dem Triebe in Allem zu vergleichen. Er ist thätig für uns nach dem Gesetze der Causalität. Er wirkt auf der Stufe der unorganischen Gebilde auf Ursachen, die auf ihn bestimmend wirken, bei der Pflanzenwelt auf Reize, bei der animalischen Welt auf Motive. Es ist das nothwendige Gesetz der Causalität. Die Handlungen eines Menschen sind eben so nothwendig die Wirkungen des bestimmten Charakters und bestimmter Motive, welche auf den Willen wirken, als die Bewegung einer Kugel, veranlasst durch einen ihr beigebrachten Stoss. Der Wille objectivirt sich also in der erscheinenden Welt nach dem Gesetze der Causalität.

Dieses hat nach Schopenhauer eine vierfache Wurzel und Gestalt. Früher unterschied man nur das principium rationis sufficientis fiendi, auf die Veränderungen der Aussenwelt bezogen, nach welchem jede Veränderung oder Wirkung eine Ursache haben muss, und das principium rationis sufficientis cognoscendi, auf die Urtheile des eigenen Denkens bezogen, nach welchem jede Folge im Denken ihren Grund voraussetzt. Schopenhauer fügt noch zwei neue Gestalten hinzu, das principium rationis sufficientis essendi, das sich auf Raum und Zeit, ihre Theile, Lagen und Verhältnisse bezieht, und das principium rationis sufficientis agendi oder das Gesetz der Motive für die Handlungen. Der sich auf die äussere Welt der Veränderungen beziehende Satz vom Grunde ist das principium fiendi, welches also die mechanischen Ursachen, Reize und Motive umfasst.

Die Wahlfreiheit hebt nach Schopenhauer die Nothwendigkeit der Handlungen nicht auf. Nur auf Motive folgt das Handeln. Alle Motive sind Ursachen und das Gesetz der Causalität hat den Charakter

---

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Aufl. Bd. I, S. 113.

der Nothwendigkeit. Schopenhauer läugnet die Willensfreiheit im Sinne des liberi arbitrii indifferentiae. Der Charakter und die Motive sind die Ursache. Nach einem bestimmten Charakter muss unter vielen Motiven irgend ein bestimmtes gewählt werden, und nach einem bestimmten Motiv auch nothwendig die bestimmte Handlung erfolgen, wie bei der Entfernung der hindernden Unterlage der Fall des Körpers. Der Charakter ist keine Frucht der Erziehung, sondern der Natur, er ist dem Menschen angeboren. Operari sequitur esse. Nichts desto weniger vertheidigt Schopenhauer die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Das Bewusstsein, dass wir die „Thäter unserer Thaten" sind, soll dafür sprechen. Der Mensch sieht die Möglichkeit einer andern Handlung bei den Motiven, welche seine Handlung herbeiführten, ein, wenn er ein anderer Mensch gewesen wäre. Die Verantwortlichkeit trifft seinen Charakter. Der Hass, die Verachtung beziehen sich nicht auf die That, sondern auf den Charakter des Thäters. Der empirische Charakter oder der bestimmte, individuelle, angeborene Naturcharakter der Erscheinung wird hier dem nicht erscheinenden, intelligibeln Charakter, dem Charakter an sich entgegengesetzt.[1]

Die Gattungen oder Stufen der Objectivation des Willens sind die Ideen, identisch mit den Platonischen Ideen: sie sind der Wille, ausserhalb des Raumes, der Zeit und der Causalität. Die einzelnen, flüchtigen Dinge der Erscheinung haben an ihnen einen vorübergehenden bestimmten Antheil unter den apriorischen Formen des Raumes, der Zeit und der Causalität, unter welchen sie das vorstellende Subject auffasst. Da das Wesen der Dinge nur Eines, der Wille, ist, so zeigt sich die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung auch darin, dass der Einzelne für den Andern büsst. So ist die Weltgeschichte das Weltgericht. In dem schlechten Menschen herrscht der Wille zu leben so, dass er sich um die Rechte Anderer nicht kümmert, sie beraubt, bestiehlt, mordet. Der gerechte Mensch achtet die Rechte Anderer, legt aber seinem Willen zu leben keinen Zwang auf, um ihnen Gutes zu erweisen. Der Tugend Quelle ist das Mitleid. Denn Leiden ist der Charakter des Lebens, aller Objectivation des Willens. Die Tugend erkennt den reinen Willen in allem Lebenden und leidet also mit allem Leidenden der Thier- und Menschenwelt. Mitleiden ist die allein echte Triebfeder aller sittlichen Handlungen. Das Leben, als die Objectivation des Willens, ist im Ganzen wesentlich Leiden. Jeder Wunsch kommt von einem Bedürfniss, Mangel, Leiden. Das Glück ist nur ein hinweggenommener Schmerz, kein positives Gut. Das principium indivi-

---

[1] Grundprobleme der Ethik, S. 91 ff.

duationis ist der Schleier der Maja, hinter welcher der Wille als das Eine Ding an sich verborgen ist. Unser Leiden ist uns, wenn wir tugendhaft sind, auch das Leiden des Andern. Das Höchste ist die Negation oder Verneinung des Willens zu leben, hervorgegangen aus der Betrachtung der Leiden und Qualen des Lebens. Daher sind Quietismus, Ascese, Cölibat, Mönchthum verdienstlich. Die freiwillige Entsagung oder Resignation gegenüber dem Willen zu leben ist die höchste Tugend. Schopenhauer vergleicht das Leben mit einer aus glühenden Kohlen gebildeten Kreisbahn, in welcher sich einige kühle Stellen befinden. Wer das Wesen der Dinge hinter dem principium individuationis erschaut, tröstet sich nicht mehr mit diesen kühlen Stellen, er sieht nur die glühenden Kohlen, die jeden Andern, wie ihn, versengen, und bejaht sein erscheinendes Leben nicht mehr, sondern verneint es durch die Ascese. Er will nichts mehr, hängt den Willen an kein Ding mehr, ist allen Dingen der Welt gegenüber gleichgültig.[1] Was die Welt an sich nach Aufhebung des Willens zu leben ist, kann Schopenhauer nicht näher erklären; sie ist das relative Nichts gegenüber dem durch den Willen gesetzten Etwas, dem Dinge in der Erscheinung, die Seligkeit des Schopenhauer'schen Himmels. „Auch nach diesem letzten und äussersten Schritt (nämlich der Zurückführung der ganzen Erscheinungswelt auf den Willen) lässt sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, dass er sich als Wille darstellt oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird. Diese Frage ist nie zu beantworten, weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Aber die Möglichkeit dieser Frage zeigt an, dass das Ding an sich, welches wir am unmittelbarsten im Willen erkennen, ganz ausserhalb aller möglichen Erscheinung Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben mag, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfasslich sind, und welche eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrig bleiben, wann sich dieses als Wille frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniss, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, ins leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut, so wäre auch dieses Nichts ein absolutes, statt dass es sich eben dort uns ausdrücklich nur als ein relatives ergiebt."[2] Schopenhauer setzt in

---

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I, §. 68 (S. 427—449).
[2] Ebend. Bd. II, S. 201 u. 202.

der Betrachtung der erscheinenden Welt dem Optimismus den Pessimismus entgegen.

Schopenhauer ist eine urkräftige, geniale, physische und moralische Hagestolznatur. Er besitzt theoretisch und praktisch alle Vorzüge und Mängel einer solchen. Er ist grösser in Negationen Anderen gegenüber, wenn gleich die Form derselben anständiger und gesitteter sein könnte, aber er verfällt nur zu häufig in dieselben Fehler, welche er mit der grössten Rücksichtslosigkeit seinen Gegnern vorwirft, sieht den Balken im eigenen Auge nicht, während er oft mit Scharfsinn den Splitter im Auge des Andern gewahrt.

Er lobt an Kant und adoptirt von ihm die Apriorität oder Idealität des Raumes und der Zeit. Wir haben diese Ansicht schon in der Darstellung der Lehre Kant's bekämpft und wollen die dort vorgebrachten Gründe nicht wiederholen. Wir wollen hier nur die Gründe, welche Schopenhauer für die Apriorität der Zeit und des Raumes geltend macht, anführen. Die Idealität der Zeit will er durch das der Mechanik angehörende Gesetz der Trägheit erweisen. Dieses Gesetz drückt aus, dass die Zeit keine physische Wirkung hervorbringen kann. Die Zeit ändert an der Ruhe und Bewegung des Körpers nichts. Sie ist keine Eigenschaft, kein Accidens der Dinge; sonst müsste ihr Quantum, ihre Länge, ihre Kürze an ihnen eine Veränderung hervorbringen. Die Zeit fliesst über die Dinge hin; sie drückt ihnen keine Spur auf.[1] Für die Idealität des Raumes stellt er einen Beweis auf, welcher ihm als der einleuchtendste und einfachste erscheint. Wir können den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben. „Bloss ausleeren können wir ihn. Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verschwinden lassen, können uns auch sehr wohl vorstellen, der Raum zwischen den Fixsternen sei absolut leer u. dergl. m. Nur den Raum selbst können wir auf keine Weise los werden; was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen, er ist da und hat nirgends ein Ende: denn er liegt allem unsern Vorstellen zu Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dieses beweist ganz sicher, dass er unserm Intellect selbst angehört, ein integrirender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches darnach die bunte Objectenwelt aufgetragen wird, liefert. Denn er stellt sich dar, sobald ein Object vorgestellt werden soll, und begleitet nachher alle Bewegungen, Wendungen und Versuche des anschauenden Intellects so beharrlich, wie die Brille, welche ich auf der Nase habe, alle Bewegungen und Wen-

[1] Parerga und Paralipomena, Bd. II, §. 29. Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, S. 302 ff., Bd. I, S. 154 ff.

dungen meiner Person, oder wie der Schatten seinen Körper begleitet. Bemerke ich, dass etwas überall und unter allen Umständen bei mir ist, so schliesse ich, dass es mir anhängt: so z. B., wenn ein besonderer Geruch, dem ich entgehen möchte, sich vorfindet, wohin ich auch komme. Nicht anders ist es mit dem Raume; was ich auch denken, welche Welt ich mir auch vorstellen möge; der Raum ist stets zuerst da und will nicht weichen."[1] ..... „Dass der unendliche Raum, unabhängig von uns, also absolut, objectiv und an sich selbst vorhanden wäre und ein blosses Abbild desselben, als eines Unendlichen, durch die Augen in unsern Kopf gelangte, ist der absurdeste aller Gedanken, aber in einem gewissen Sinne der fruchtbarste, weil, wer die Absurdität desselben deutlich inne wird, eben damit das blosse Erscheinungsdasein dieser Welt unmittelbar erkennt, indem er sie als ein blosses Gehirnphänomen auffasst, welches, als solches, mit dem Tode des Gehirnes verschwindet, um eine ganz andere, die Welt der Dinge an sich, übrig zu lassen. Dass der Kopf im Raume sei, hält ihn nicht ab, einzusehen, dass der Raum doch nur im Kopfe ist."[2] Allein, dass die blosse Zeit an sich keine Wirkung hervorbringt, beweist nur, dass die Zeit keine Eigenschaft des Dinges, kein Accidens der Substanz ist, nicht aber das, was bewiesen werden soll, dass die Zeit eine bloss apriorische Form des Subjectes ist. Die Zeit ist „nichts, was über die Dinge hinfliesst", sie ist das Hinfliessen, der Fluss, das Nacheinander der Dinge selbst. Die Dinge können sich ohne die Zeit nicht ändern. Denn ändern heisst aus einem bestimmten Zustand in einen andern kommen. Hier folgt ein Zustand auf den andern. Diese Aufeinanderfolge ist aber die Zeit, und diese ändert allerdings die Dinge nicht abstract für sich, nicht von den Dingen getrennt, sondern dadurch, dass sie in und mit den Dingen verbunden ihre Aenderung bedingt, d. h. dass sie ein Verhältniss der Succession der Dinge, der Thätigkeiten, der Zustände, der Eigenschaften ist. Die Zeit ist subjectiv und objectiv zugleich, Form unserer Anschauung, objectives Verhältniss der Dinge. Wir gewinnen die Anschauung der Zeit nicht vor den Dingen, wir haben sie erst mit den Dingen. Wenn alle Objecte hinweggedacht würden, also keine Vorstellungen wären, gäbe es auch keine Zeit. Die Zeit bleibt nicht übrig, wenn man die Dinge aufhebt, weil sie kein Ding ist, in dem die Dinge sind, weil sie keine Eigenschaft oder Thätigkeit ist, welche die Dinge zeigen, sondern lediglich ein Verhältniss der Dinge in ihrer Aufeinanderfolge. Wo soll ein Aufeinanderfolgen sein, wenn keine Dinge sind, die auf einander folgen? Ein Gleiches

[1] Parerga und Paralipomena, Bd. II, §. 30, S. 41.
[2] Ebend. S. 42.

müssen wir auch vom Raumne sagen. Wenn wir Alles ohne Ausnahme aufheben, dann heben wir Subject und Object auf. Wo Nichts ist, kann auch kein Nebeneinandersein mehr gedacht werden. Denn nur das Nebeneinanderseiende macht das Nebeneinandersein möglich. Das Denken eines leeren Raumes zwischen zwei Körpern, z. B. zwei Fixsternen, beweist nicht, dass man alle Körper aufheben und doch noch den Raum allein für sich denken kann. Es beweist nur, dass man beim Denken einzelner Körper einzelne Theile des Raumes aufheben, also einzelne leere Zwischenräume denken kann. Sobald aber alle Körper verschwinden, ist nichts mehr nebeneinander und das Nebeneinander, der Raum, hört von selbst auf. Allerdings schauen wir auch räumlich an, weil der Raum ein subjectives Verhältniss für die Anschauung und ein objectives für die Dinge selbst ist. Wenn der Raum nur eine Gehirnform für den vorstellenden Intellect ist, was soll man sich unter der Schopenhauer'schen Welt an sich denken, wo aller Raum, alle Zeit, alle Causalität aufhört und doch nur ein relatives, nicht einmal ein absolutes Nichts vorhanden sein soll? Mit Recht bezeichnet Schopenhauer die äussere und innere Erfahrung, das Bewusstsein der Gegenstände und das Selbstbewusstsein als die Quellen der Philosophie, mit Recht bezeichnet er die Uebereinstimmung mit der Erfahrung als das Kriterium der philosophischen Wahrheit. Mit Recht führt er das Bewusstsein auf die Gegensätze des Subjectes und Objectes zurück. Mit Recht hebt er hervor, dass kein Object ohne Subject gedacht werden kann, dass das Subject das Erkennende, das Object das Erkannte ist. Aber, so wahr der Satz ist: Kein Object ohne Subject, so wahr ist auch der andere Satz: Kein Subject ohne Object. Das Unmittelbare, das Prius soll nach Schopenhauer das Subject sein, weil das Erkannte durch das Erkennen vermittelt wird, also nur das Erkennende das Unmittelbare ist. Aber auch das Erkennende wird durch das Erkannte vermittelt; denn es kann kein Erkennendes geben ohne etwas, was das Erkennen des Erkennenden möglich macht oder vermittelt, ohne ein Object des Erkennens. So wird das Subject durch das Object und das Object durch das Subject vermittelt. Keines ist ohne das andere denkbar. Beide bedingen oder bestimmen sich wechselseitig. Es ist also in dieser Unterscheidung kein Grund vorhanden, dem Idealismus vor dem Realismus den Vorzug zu geben. Ist das Subject der Träger der Welterkenntniss, so ist das Object, die Welt, auch der Träger des Subjectes. Die Welt soll als Object dem Subject gegenüber bloss Vorstellung sein. Allein das Object ist nicht die Vorstellung, sondern der Gegenstand der Vorstellung. Wir unterscheiden das Vorstellende (Subject), das Vorgestellte (Object), die Thätigkeit des Vorstellens selbst, welche beide vermittelt (die Vorstellung). Die Vorstellung hat Theil

am Subjecte, weil sie ohne Vorstellendes nicht möglich ist und vom Vorstellenden ausgeht, sie hat aber auch Theil am Objecte, weil sie nur dann möglich ist, wenn sie etwas, einen Gegenstand, vorstellt. Wird das Object auch vorgestellt, so ist es deshalb doch nicht blosse Vorstellung. Irrig hat Schopenhauer alle Kategorieen auf das Causalitätsgesetz zurückgeführt; denn dieses gehört nur unter die Relation und umfasst die übrigen Kategorieen nicht. Noch irriger hat er es mit Kant zu einem apriorischen Gesetze gemacht, da es auch aposteriorische oder Naturgesetze giebt, die eine allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit haben, und das Gesetz des Grundes und der Folge in uns durchaus dem Naturgesetze von Ursache und Wirkung ausser uns entspricht. Nach dem Gesetze der Causalität findet in mir vermöge meines Bewusstseins eine innere Veränderung statt, die mir mit Nothwendigkeit von einer äusseren Ursache aufgedrängt wird. Das Object ist das Ding, die Anschauung der in mir durch dasselbe als Ursache entstehenden Veränderung die Vorstellung. Das vernünftige Bewusstsein aller Menschen stimmt in der Unterscheidung der Vorstellung als einer inneren Anschauung und des Objectes als eines äusseren Gegenstandes überein. Das vernünftige Bewusstsein betrachtet die Vorstellung als das uns von Aussen aufgenöthigte innere Abbild eines äusseren Urbildes. Wenn gleich die durch das äussere Urbild veranlasste Empfindung subjectiv ist, so denkt sich doch das Bewusstsein eine analoge, allgemein gültige und nothwendige Beziehung zwischen dem Bilde, das als Vorstellung in uns schwebt, und dem es veranlassenden Urbilde, das Entstehen der Vorstellung im Subjecte durch das Object vermöge des dem Sub- und Objecte zu Grunde liegenden Denk- und Naturgesetzes der Causalität. Selbst Schopenhauer behauptet nicht, dass es nur eine Welt der Vorstellung gebe. Nur dem Subjecte ist die Welt Vorstellung. Er nimmt ein Ding an sich an. Wie kann aber Schopenhauer nach seiner eigenen Theorie zu einem Ding an sich kommen? Das Object wird durch das Subject vermittelt. Dem Subject ist die Welt Object oder Vorstellung. Nun soll das nämliche Subject auch das Ding an sich suchen und erkennen. Das so genannte Ding an sich bleibt also für Schopenhauer immer nur eine Vorstellung; denn es ist ja ein Object dem Subjecte gegenüber, und kann ohne dieses weder gefunden noch erkannt werden. Der Leib, durch welchen wir mit der Welt zusammenhängen, ist auch noch Vorstellung, Ding in der Erscheinung, Object unter Objecten, nicht Ding an sich. Er gehört, wie alle Objecte, für das Subject mit zur Welt der Vorstellungen. So hat Schopenhauer durch seinen eigenen, ihn mit der Welt in Verbindung setzenden Leib immer noch nicht das Ding an sich gefunden. Im Leibe finden Bewegungen, Actionen statt; solche Bewegungen setzen

einen Willen voraus, der auf irgend eine auf ihn wirkende Ursache die Bewegung hervorruft. Das Letzte, das Wesenhafte in dem Objecte oder der Vorstellung des Leibes ist also der Wille, der Wille ist im Leibe und in allen Objecten ohne Ausnahme das Ding an sich. Allein zu allererst haben wir doch nur eine Vorstellung von unserem Leibe, wie Schopenhauer selbst sagt. Das Subject steht dem Object — Leib — gegenüber. Ist dieses aber bei der Bewegung des Leibes als einer Wirkung des Willens anders? Gewiss nicht. Das Subject stellt sich die Bewegungen des Leibes als vom Willen veranlasst vor. Der durch den Willen bewegte Leib steht als Object ebenfalls dem Subjecte gegenüber und ist, wenn Schopenhauer folgerichtig sein will, ebenfalls nur Vorstellung, kein Ding an sich. Schopenhauer selbst gesteht, dass das Wesen der Dinge, also das Ding an sich nur dadurch erkannt werden könne, dass „wir selbst uns im Innern der Dinge befinden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde.“ Wenn wir uns aber auch bei der Bewegung unseres Leibes in dessen Innerem befänden, erkennen wir immer den Willen als Ursache der Bewegung? Bewegt sich nicht oft der Leib gegen unsern Willen und giebt es nicht Zustände, in denen der Leib sich nicht bewegt, so gerne wir ihn auch bewegen wollten? Aber, nehmen wir auch den Willen in unserem eigenen Leibe wirklich als das Ding an sich an, was berechtigt uns anzunehmen, dass derselbe gleiche Wille auch das Wesenhafte in allen andern, von unserm Leibe so sehr verschiedenen Dingen, dass er für die ganze Welt der Erscheinungen das Ding an sich sei? Es ist ein Grundfehler, den Schopenhauer den nachkant'schen Philosophen vorwirft, dass sie die Worte in einem ganz andern Sinne nehmen, als diese ihn der Sprache gemäss haben. Und doch verfällt Schopenhauer in denselben Fehler, indem er den Willen in einem andern Sinne, als im Sinne der Sprache, nimmt. Er wirft der nachkant'schen Philosophie Wortmacherei vor. Verfällt er nicht in denselben Fehler, wenn ihm der Wille als Ding an sich beim Stein, bei der Blume, beim Menschen, beim Stern und Gedanken, bei den heterogensten Dingen aushelfen muss? Hat man etwa mehr über das Ding an sich erfahren, als durch Fichte, wenn er es das Ich, durch Schelling, wenn er es das Absolute, durch Hegel, wenn er es die absolute Idee nennt? Raum und Zeit und Causalität sollen blosse Begleitungen der Gehirnphänomene, Formen des Intellects, rein subjectiv sein. Die wirkliche Welt soll nur eine Vorstellung sein, das Ding an sich aber ein Raum-, Zeit- und Causalitätsloser Wille, der erst dem Intellect in Raum, Zeit und Causalität gegenüber steht. Wo kommt die Materie hin? Ist sie etwa nur eine Vorstellung? Hat man etwa die Materie dadurch erklärt, dass man zu ihrem, wie zu des Geistes und aller Dinge Wesen, den Willen macht?

Wie kommt aber der Wille, das Ding an sich, dazu, Ding in der Erscheinung zu werden? Da muss wieder ein Wort aushelfen, so sehr auch Schopenhauer selbst der neuern Philosophie Wortmacherei vorzuwerfen hat. Der Wille ist das Ding an sich; aber er objectivirt sich — da haben wir die Welt in der Erscheinung. Sie ist eben die Objectivation des Willens. Wie aber objectivirt sich der Wille, dadurch, dass das Subject ihn unter den apriorischen Formen des Raumes und der Zeit erkennt, dass er also für das Subject Object oder Vorstellung wird? Wie kommt aber nun das Subject dazu, Subject zu werden und dadurch die Welt an sich in eine Welt der Erscheinung umzugestalten? Das Wesen des Subjects, das Subject als das Ding an sich ist eben auch wieder der Wille; es ist eben eine Objectivation des Willens. Das Wort wird durch das Wort, der Wille durch den Willen, die Objectivation durch die Objectivation erklärt. Man kommt auf das zurück, wovon man ausgegangen ist. Ein circulus vitiosus muss helfen. Die Vorstellungen finden nach dem Satze vom zureichenden Grunde statt. Schopenhauer hat die Zahl der Wurzeln dieses Satzes unnöthig vervielfacht. Die Causalität ist zuletzt nur ein Gesetz in zwei Hauptgestalten, für die Natur Gesetz der Ursache und Wirkung, für den denkenden Geist Grund und Folge. Umfasst doch nach Schopenhauer selbst sein principium fiendi die mechanischen Ursachen, die Reize und Motive, also unorganische, organische und animalische Welt. Nach einem Grunde des Seins haben wir nicht zu forschen. Das Sein ist das letzte; es ist, weil es ist. Die räumlichen und zeitlichen Anschauungen gehören unter den Erkenntnissgrund in der Gestalt sinnlicher Anschauung, das principium agendi ist auf das des cognoscendi zurückzuführen.

Was die Ethik Schopenhauer's betrifft, so kann da weder eine absolute, noch eine relative Wahlfreiheit angenommen werden, wo die sittlichen oder unsittlichen Handlungen des Menschen so nothwendig sind, als die Bewegung der Kugel auf den Stoss der Hand oder der Fall des Steines auf die Erde. Allerdings müsste die Freiheit des Willens mit Schopenhauer geläugnet werden, wenn es wahr wäre, dass die Handlung nicht nur durch ein bestimmtes Motiv bewirkt wird, was nicht geläugnet werden kann, sondern dass der Mensch bei einem bestimmten Charakter ein bestimmtes Motiv unter vielen andern wählen muss, der bestimmte Charakter aber Jedem angeboren ist. Nun ist es aber Thatsache, dass ein Mensch seine Lebens- und Weltanschauung ändern kann, dass Erziehung, dass eigene Anstrengung, dass Glück und Unglück auf die Bildung des Charakters wirken. Kein Mensch hat einen angeborenen Charakter. Der Charakter ist erst ein Resultat innerer Fähigkeiten und äusserer Einflüsse auf den sie ergreifenden Willen des Menschen. Wir kennen den Charakter nur, wie er geworden,

nicht, wie er ursprünglich ist. Sobald aber der Charakter mit ein Werk unserer eigenen Thätigkeit ist, kann die Freiheit des Willens nicht negirt werden. Wer die Freiheit des Willens läugnet, kann weder eine Zurechnungsfähigkeit, noch eine Verantwortlichkeit für die Thaten annehmen, wie Schopenhauer thut. Er findet die Zurechnung und Verantwortung darin, dass der Mensch sich als „den Thäter seiner Thaten" erkennt. Ich bin aber der Thäter meiner Thaten nicht, wenn ich vermöge meines angeborenen Charakters dieses und kein anderes Motiv wählen und nach demselben handeln muss, also durchaus nicht anders handeln kann, als ich handle. Wie kann ich mir vorwerfen und von Andern zurechnen lassen, dass ich nicht anders habe handeln können, wenn mein Charakter angeboren ist? Der intelligible Charakter, wie ihn Schopenhauer nennt, hilft hier nichts, weil man sich von einem jenseits unserer Vorstellung liegenden Charakter, einem ausserzeitlichen und ausserräumlichen, keine Vorstellung machen kann. Die Gerechtigkeit ist damit nicht gewonnen, dass der Wille einer ist; denn das principium individuationis ist eben mehr, als ein blosser Schleier der Maja. Die ganze Natur ist ihrem Wesen nach individuell; sie ist ein Inbegriff von Einzelheiten. Der moralische Sinn des Menschen empört sich gegen eine Gerechtigkeit, welche einen Theil der Menschen leiden lässt, weil ein anderer Theil scheussliche Verbrechen beging. Es ist eine verkehrte Anschauung der Welt, überall nur Leiden zu sehen. Wäre dieses wirklich so, so müsste ja überall statt der Bejahung des Willens oder des Willens zu leben die Verneinung des Willens oder der Tod vorgezogen werden. Auch mit Wenigem kann der Mensch glücklich und zufrieden sein und ist es oft auch. Ein blinder, unvernünftiger, bewusstloser Wille, der sich in Allem objectivirt, zeugt allerdings eine Geschichte voll Greuel, ohne Fortschritt, ohne Läuterung, ein Sammelsurium von Un- und Wahnsinn, von Todsünde und Elend. Aber ein ruhiger, unbefangener Blick zeigt uns die immer höhere Entwickelung der Humanität, des immer höhern Fortschrittes in Staat, Religion, Wissenschaft, Sitte und Kunst, und ist eine thatsächliche Widerlegung des Schopenhauer'schen Pessimismus. Die Selbstbejahung des Willens ist der Wille zu leben, die Verneinung des Willens ist der Tod, nach Schopenhauer das Höchste. Die Annäherung an dieses Höchste gewinnt der dem Leben absterbende Wille in der Ascese; daher die Verehrung für den Buddhaismus und Alles, was daran hängt. Wäre die Welt so schlecht, als sie Schopenhauer macht, so wäre dieses ganz richtig. Aber das Höchste ist die Thätigkeit. Alle Veredlung, alles Grosse geht aus der Thätigkeit hervor. Wo kein Wille ist, ist keine Kraft, ist kein Handeln, ist kein vernünftiges Ziel. Die Verneinung des Willens vernichtet Alles. Wie mag es da gut sein, wenn man dem Leben abstirbt? Da wäre es ja am aller-

besten, wenn man mit einem male durch den Selbstmord den Willen verneinte. Die Verneinung des Willens führt zu einem relativen Nichts, wie es Schopenhauer nennt, und darum ist vor der Hand die Seligkeit, der von den Frommen erwartete Himmel, das Nichts, das indische Nirvana. Offenbar ist bei dem Willen, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, die wichtigste Frage die, was denn der Wille an sich selbst sei, abgesehen davon, dass er sich objectivirt oder erscheint. Aber gerade diese Frage kann Schopenhauer nach eigenem Geständniss nicht beantworten, weil „das Erkanntwerden dem Ansich widerspricht und jedes Erkannte schon als solches Erscheinung ist.“ Wie kann aber dann Schopenhauer sagen, dass der Wille das Ding an sich sei, da nach seinem eigenen Geständnisse das Ding an sich nicht erkannt werden kann? Er kann nur sagen: Der Wille erscheint mir von meinem Standpunkte als Ding an sich, ich stelle ihn mit meinem Erkenntnissvermögen als Ding an sich vor. Kommt er aber dadurch aus der Vorstellung heraus? Hat er damit das wirkliche Ding an sich?

Die dritte Gestalt in der negativen Richtung der Philosophie unserer Zeit ist der Materialismus.

§. 37. Der moderne Materialismus.

Der Materialismus hat sich im siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderte in England und Frankreich auf philosophischem Wege als eine Folge des Sensualismus oder der das Erkennen auf die einzige letzte Quelle der Sinne zurückführenden Philosophie entwickelt. In unserer Zeit ist er auf naturwissenschaftlichem Wege, nicht durch Philosophen vom Fache, sondern durch Naturforscher einer rein empirischen Richtung, zur Entwickelung gekommen. Die Materialisten stimmen in den Negationen mit den Junghegelianern und Schopenhauer überein, wenn diese gleich von einem andern Standpunkte, dem idealistischen, ausgehen. Alle drei Gestalten berühren sich in den Resultaten und die Behauptung Feuerbachs: Der Mensch ist, was er isst, ist trotz des idealistischen Standpunktes, von welchem jener ursprünglich ausging, doch dem Materialismus so ähnlich, als ein Ei dem andern.

Die bedeutendsten deutschen Materialisten sind Karl Vogt in Genf,[1]

[1] Köhlerglaube und Wissenschaft, Giessen, 1854; physiologische Briefe, Stuttg. 1845—1847; Bilder aus dem Thierleben, Frankf. a. M. 1852; Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde, Giessen, 1863.

Jacob Moleschott in Turin,[1] Louis Büchner in Darmstadt.[2] Alles ist nach ihnen Materie oder Stoff und an ihn gebundene, von ihm nicht zu trennende, nicht für sich und unabhängig vom Stoff existirende Kraft. Die Kraft äussert sich als Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist die mechanische Bewegung. Aus der mechanischen Bewegung des Stoffes sind alle Erscheinungen des organischen Daseins und Werdens und alle Stufen des organischen Lebens abzuleiten. Der so genannte Geist oder die Seele ist das Hirn, seine Bewegung ist das Denken, die Bewegung der Nerven das Fühlen. Das Selbstbewusstsein ist das Aufmerksamwerden des Hirnes auf seine eigenen Bewegungen. Die Gedanken sind Absonderungen des Hirnes, wie der Urin eine Absonderung der Harnblase oder die Galle eine Absonderung der Leber. Alles, was auf unsere Sinne wirkt, ist Materie. Nur Gleichartiges kann auf Gleichartiges wirken. Absolute Gegensätze können nicht auf einander einwirken. Also muss auch das, was man Seele nennt, auf welches von Aussen eingewirkt wird, Materie oder Stoff sein. Es ist das, auf welches gewirkt wird, und das wieder auf das Einwirkende zurückwirkt, wie unser Bewusstsein uns selbst auf das Innere des Schädels weist und physiologische Beobachtungen zeigen, das Gehirn und das mit ihm zusammenhängende Nervensystem. Man hat also, um die Erscheinungen des Geisteslebens zu erklären, kein von dem Hirn verschiedenes, absolut Unbekanntes, kein X anzunehmen, da das Hirn sich als die bekannte Grösse, der bekannte Grund aller Seelenthätigkeit darstellt. Man spricht von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, von übersinnlichen Ideen. Diese Ideen könnten aber nur auf doppeltem Wege sich als haltbar erweisen. Entweder sind sie uns angeboren oder sie entstehen in uns durch Einwirkung von Aussen auf unser Erkenntnissvermögen. Angeboren sind sie nicht; sonst müssten sie auch die Kinder, die Wilden, die Ungebildeten, alle Menschen haben, was nicht der Fall ist. Von Aussen kommen sie als Realitäten ebenfalls nicht, da Alles, was von aussen auf uns wirkt, nur durch die Sinne in uns hineinkommt, Gegenstand der sinnlichen und keiner übersinnlichen Welt ist. Die übersinnlichen Ideen sind darum nur Selbsttäuschungen einer über die Sinnenwelt hinaus fliegen wollenden

[1] Der Kreislauf des Lebens, physiologische Antworten auf Liebig's chemische Briefe, 1852, 4. Aufl. 1862; die Einheit des Lebens, Giessen, 1864.

[2] Kraft und Stoff, empirisch-naturphilosophische Studien, in allgemein verständlicher Darstellung, Frankf. a M. 1855, 8. Aufl. 1864; Natur und Geist, Gespräch zweier Freunde über den Materialismus und die realphilosophischen Fragen der Gegenwart, Frankf. a. M. 1857, 2. Aufl. 1865; physiologische Bilder, Leipzig, 1861; aus Natur und Wissenschaft, Leipzig, 1862.

Einbildungskraft. Körper und Seele sind Eines, sie entwickeln sich parallel, sie nehmen mit einander zu und ab und wir schliessen mit Recht vom Tode des Körpers auf den Tod der Seele. Der Mensch als Geist ist eine unnöthige Verdoppelung des Menschen. Denn der Mensch als Körper und als Geist sind einer und derselbe. Der letztere ist in der That nur das Hirn in seiner Kraftäusserung oder Thätigkeit. Man leitet alle Erscheinungen des unorganischen und organischen Lebens, Anziehung, Abstossung, Schwere, Ausdehnung, Cohäsion, Krystallisation, Wachsthum, Ernährung, Fortpflanzung u. s. w. von der Materie ab. Wie kann man nun plötzlich im animalischen Gebiete beim Menschen eine Grenze ziehen und das Denken, Fühlen und Wollen des Menschen nicht von der Materie ableiten, da doch die denkende, fühlende und wollende Materie, Hirn und Nervensystem, als existirender Stoff vorliegen? Nur, wo Nervensubstanz im Körper hindringt, ist Gefühl, nur, wo Hirnsubstanz ist, wird gedacht. Nach der Structur der Nerven richtet sich unser Fühlen und Streben, nach dem Baue, der Quantität und Qualität des Hirnes richtet sich die Beschaffenheit unseres Denkens. Wir gebrauchen das Hirn zum Denken, wie die Füsse zum Gehen.

Der Materialismus löst die Probleme der Philosophie nicht; er vernichtet sie, ohne einen genügenden Ersatz für sie zu bieten. Man sagt, der Stoff oder die Materie wirke auf uns. Was ist aber Materie? Die Ausdehnung? Das ist auch der Raum. Das den Raum Erfüllende. Was ist aber das, was den Raum erfüllt? Die Materie ist sichtbar, tastbar, hörbar, schmeckbar, riechbar. Aber Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und selbst Tasten sind innere in unserer Subjectivität stattfindende Empfindungen. Wir erhalten mit diesen Eigenschaften der Materie nur Bewegungen, welche innerhalb unserer Organe empfunden werden. Auch das Tasten, das uns die Gewissheit der Materie geben soll, veranlasst in uns Empfindungen von Kälte, Wärme, Weichheit, Härte, die ebenfalls von Bewegungen herkommen, die innerhalb unserer Empfindungsorgane wahrgenommen werden. Wir haben also nicht den Stoff, sondern nur Empfindungen gewisser Bewegungen oder Thätigkeiten. Aber der Stoff ist das Widerstand Leistende, das Undurchdringliche. Was ist nun das, was Widerstand leistet und undurchdringlich ist? Immer wieder eine uns entgegenwirkende, innerlich empfundene Thätigkeit. Aber der Stoff selbst, ist er ein Erklärungsgrund für die Dinge? Wir haben nicht *einen* Stoff. Die Chemie zählt über sechszig einfache, von einander verschiedene Stoffe auf, die nicht in einander umgewandelt werden können. Verschieden sind auch die Imponderabilien. Elektricität, Magnetismus, Licht, Wärme können nur durch Bewegungen, nicht aber durch die Verschiedenheit der Stoffe erklärt werden. Nicht die Materie an sich wirkt auf uns, die nach dem Gesetze der Trägheit bleibt, was sie

ist, sondern die die Veränderung oder Bewegung hervorrufende Kraft, die an sich weder gesehen, noch gehört, noch gerochen, noch betastet werden kann. Und, wenn nur Homogenes auf Homogenes wirkt, so wirkt Kraftäusserung oder Thätigkeit von Aussen wieder auf reagirende Kraftäusserung oder Thätigkeit im Innern. Aber selbst, wenn das Einwirkende als Stoff angenommen würde, muss denn unsere Seele, wie Empedokles sagte, Feuer, Wasser, Luft oder Erde sein, weil Feuer, Wasser, Luft oder Erde auf sie wirkt? Ist Homogeneität oder Wahlverwandtschaft zwischen Natur und Geist, Materie und Seele, schon Identität beider? Oder ist relative Identität, d. h. parallele Uebereinstimmung, absolute Identität oder Einerleiheit? Das Leben ist überall thätige Kraft, aber eine Kraft, in welcher eine Vernunft, ein Plan, eine Absicht nach dem zu walten scheint, was in der Geschichte geschieht und in der Natur wird. Blosse Stoffe erreichen durch blind wirkende Kräfte die Zwecke nicht, welche in der Natur verwirklichten Gedanken oder Ideen zu vergleichen sind. Eine innere Lebenseinheit erhält das Ganze des Alls zusammen, in der Geschichte, wie in der Natur, bringt das Vernünftige und Freie immer mehr zum Bewusstsein. Das Vernünftige und Freie lässt sich aber aus der mechanischen Bewegung von Stoffen nicht erklären. Keiner der einfachen Stoffe der Chemie ist diese Lebenseinheit. Jeder einfache Stoff schliesst den andern aus, weil er dieser und kein anderer ist. Je mehr die Naturwissenschaft fortschreitet, desto mehr findet sie des Zweckmässigen oder Idealen in der Natur und vor ihrem Lichte erscheint zuletzt das uns zweckwidrig oder schädlich Scheinende zweckmässig, zur Realisirung einer Idee dienend. Sind Ideen Atome, sind Zwecke mechanische Bewegungen derselben? Die Vernunft ist es, die in Geschichte und Natur des Alls sich ewig offenbart und nur in unserm Bewusstsein sich selbst erkennt, frei und siegreich sich dem blinden, todten, trägen Stoffe entgegenstellt, selbst, wenn dieser auch das Substrat für ihre Thätigkeit bildet, deren inneres Sichselbsttrennen von aller Welt und Selbstentgegensetzen gegen alle Welt durch den Materialismus nie erklärt werden kann, ja als lebendige unabweisliche Thatsache allen Materialismus zu Schanden macht, wenn dieser den Geist in eine blosse mechanische Bewegung eines Stoffes umwandeln will. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit entstehen in uns weder durch den bloss äussern oder physischen Factor der Einwirkung von Aussen, noch durch den bloss psychischen oder innern Factor des innern, ursprünglichen Vorhanden- oder Angeborenseins. Zu ihrem Producte sind beide Factoren, die innere Erregungsfähigkeit und die äussere Erregnng, zugleich nöthig. Die innere Entwickelungsfähigkeit dieser Ideen muss in der Seele liegen; sonst könnten und würden sie sich nicht aus ihr entwickeln. Aber das Können, die Möglichkeit ist noch

nicht das Sein, die Wirklichkeit. Der äussere Factor der auf uns wirkenden Natur, der Erziehung, des Unterrichtes, muss dazu kommen, damit die Entwickelungsfähigkeit derselben wirkliche Entwickelung werde. So ist der Vogel weder das Product des befruchteten Eies, noch der Brutwärme allein, so der Eichbaum nicht das Product der äussern reizenden Naturpotenzen, der Wärme, des Lichtes, der Feuchtigkeit, der Erde, nicht das Product des in der Eichel liegenden Keimes allein, sondern Vogel und Eichel sind Producte des äussern und innern Factors in ihrer Verbindung. Kann man also die übersinnlichen Ideen verwerfen, weil sie weder allein Producte des äussern, noch allein des innern Factors sind? Sie sind Producte beider Factoren zugleich, nicht in ihrer Trennung, sondern allein in ihrer Verbindung. Von der Materie allein kann man das Leben eben so wenig im Unorganischen, als im Organischen, geschweige denn in der höchsten Entwickelung des Denkens, ableiten. Die Thatsache der Freiheit, die sich auf das innerste Bewusstsein des Menschen stützt, lässt sich in keiner Weise aus der absoluten Nothwendigkeit der mechanischen Bewegung des Stoffes erklären. Stoff und Kraft sind nicht absolut identisch, so wenig, als absolut entgegengesetzt. Darum ist auch der Dualismus eben so unhaltbar, als der Monismus. Mit der Materie können wir den Unterschied des bewussten und bewusstlosen Lebens, die Thatsachen der Reue, Beschönigung, Schaam, alle sittlichen und intellectuellen und frei künstlerischen Gestaltungen unmöglich erklären. Die künstlich gebauten Organe der Thiere reichen allenfalls noch zu einer materiellen Auffassung aus, nicht aber die freie Verwirklichung und freie Gestaltung frei concipirter Ideen. Die Geistes- oder Culturgeschichte des Menschen hat einen ganz andern Charakter, als die Naturgeschichte. Das Hirn denkt nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit dem Rückenmark, den Nerven, den Sinneswerkzeugen, dem Blute und den von Aussen auf das Hirn wirkenden Thätigkeiten. Das Hirn erscheint nur als Instrument für die Kraft des in ihm denkenden Geistes. Keine Physiologie hat das Leben des Hirnes erklärt. Man findet bald Desorganisationen in den Leichen Gestörter, bald auch nicht. Bei dem Einen veranlasst eine störende Einwirkung auf das Gehirn einen geisteskranken Zustand, bei dem Andern eine gleiche Einwirkung nicht, und doch sollten, wenn die Störung allein im Stoffe läge, gleiche Ursachen auch gleiche Wirkungen haben. Die Missbildung, die man in manchem Hirne des Geisteskranken findet, kann ebenso gut Wirkung eines geisteskranken Zustandes, als die Ursache desselben sein. Man findet solche Missbildungen häufiger in spätern vorgerückteren Stadien der Geistesstörung, als im Anfange. Das Blass- und Rothwerden, der beschleunigte Kreislauf des Blutes im Körper sind nicht die Ursache des zürnenden Geistes, sondern umgekehrt,

dieser die Ursache jener körperlichen Erscheinungen. Der Geist baut das Hirn, nicht das Hirn den Geist. Der Geist erkennt nicht das Hirn, wenn er sich selbst erkennt. Er unterscheidet im Gegentheile sich als selbstbewussten Geist vom Körper und seinem Gehirne. Er sagt nicht: Mein Hirn denkt, sondern ich denke mit meinem Hirn. Shakespeare nennt das Hirn die Mutter, den Geist den Vater, die Gedanken die Kinder, welche aus dem Befruchtungsacte des Hirnes durch den Geist hervorgehen. Nur der Geist schaut vor- und rückwärts, nur für ihn giebt es eine Einheit, ein Urbild des Wahren, Guten, Schönen, das Heilige. Er schafft die Wissenschaft, die Kunst, den Staat, die Religion, die Tugend. Die schwachen Analogieen der Thierwelt gehören dem Mechanismus und Chemismus der Materie an. Kein organisches Leben entsteht aus chemischer Zusammensetzung von Stoffen. Der homunculus ist eine ewige Satyre auf den Erklärungsversuch alles Lebens durch den Stoff.[1]

§. 38. Die positive Philosophie.

Der negativen Richtung der Philosophie der Neuzeit gegenüber erhebt sich in verschiedenen Gestalten die positive Philosophie. Sie sucht entweder auf dem Wege der Vernunft oder auf dem Wege einer philosophischen Behandlung des Offenbarungsglaubens die Rettung der übersinnlichen Ideen.

Die erste Gestalt ist das Althegelthum, welches, wie die Worte des Meisters, einer vielfachen Deutung unterliegen und zu verschiedenen Stützpunkten gebraucht werden können, die Lehre Hegel's zum Vortheile des religiösen Glaubens deutet.

Es fand in dem von Hegel 1827 gegründeten Journale: Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik seinen Concentrationspunkt. Georg Andreas Gabler, Karl Friedr. Göschel, Karl Daub, Joh. Eduard Erdmann, Philipp Marheineke, Joh. Georg Mussmann u. A. sind hier zu nennen. In Berlin

---

[1] M. s. Moritz Wilhelm Drobisch: De philosophia scientiae naturali insita, Lips. 1864. Johann Friedr. Aug. van Calker: Quaestiones nonnullae de nexu ac necessitudine philosophiae et scientiae naturalis et mathematicae, Bonnae, 1864. 4. Humboldt's Kosmos, Bd. I, S. 5. u. 6. Ernst von Baer: Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige und wie ist diese Auffassung auf die Entomologie anzuwenden? Berlin, 1860. Paul Janet: Le matérialisme contemporain en Allemagne. Paris, 1864, meine Uebersetzung des Buches mit meiner Einleitung und dem Vorworte J. G. Fichte's. Paris und Leipzig, 1866. Paul Janet: Le cerveau et la pensée. Paris, 1867. F. Alb. Lange: Geschichte des Materialismus. Iserlohn, 1866.

konnte längere Zeit keine andere, als die Hegel'sche Philosophie aufkommen. Die blinde Anbetung des Glaubens an die Worte des Meisters erreichte eine Stufe, von welcher man sich jetzt kaum einen Begriff machen kann. Mussmann sagte in einer von Hegel gekrönten Preisschrift:[1] „Die Vollkommenheit und Vollendung (absolutio) in der Philosophie blieb für Hegel übrig, den grössten und vorzüglichsten Philosophen unserer Zeit, der nicht nur die drei Kant'schen Kritiken, sondern auch die Einfachheit der alten Jonier, die Kunst und den Reichthum der Dialektik Plato's, die Begriffsschärfe des Aristoteles, die Erhabenheit Spinoza's und endlich Leibnizens und Fichte's Geistigkeit, wie Schelling's Naturkenntniss, alle in sich, dem Einen, sammelt und vereinigt." Man nannte Schelling Johannes, den Vorläufer, Hegel aber Christus, einen neuen Hercules, der die Schlangen der Skepsis, wie Göttinger-Würste, zerdrückt habe. Man hob an seinem Grabe preisend hervor, die Geschichte der Philosophie sei nun fertig; die Schüler sollten hinausgehen und in aller Welt das neue Evangelium predigen. Docenten in Berlin ahmten selbst Hegel's Gewohnheit des Schnupfens nach. Was man gegen Hegel geltend macht, wird man noch mehr gegen die althegel'sche Schule geltend machen müssen.

Die junghegel'sche Schule hat, wie bereits gezeigt wurde, ihr den Stützpunkt für eine orthodox religiöse Auffassung entzogen.

Die vortheilhafte Seite des Hegel'schen Einflusses war der dialektische und kritische Geist, der sich in den Nachfolgern zeigte. Die bedeutendsten Hegelianer der Gegenwart sind Rosenkranz, Kuno Fischer, Erdmann und Werder. Eine vermittelnde Richtung ist die von Schleiermacher ausgehende. Die wichtigsten Repräsentanten sind Ueberweg, Brandis, Ritter, Braniss und George. Das Vorzüglichste in der Philosophie unserer Zeit wurde in der Geschichte dieser Wissenschaft geleistet. Das beweisen die ausgezeichneten kritischen Werke von E. Zeller, Brandis, Ueberweg, Ritter, Kuno Fischer und Erdmann. In der Psychologie ist besonders Beneke von Bedeutung und nachhaltigem Einflusse.

Eine zweite Gestalt der positiven Philosophie gehört der letzten Phase Schelling's an, der Neuschellingianismus, und wird von ihrem Urheber selbst vorzugsweise im Gegensatz gegen die Hegel'sche oder negative Philosophie die positive genannt. Die Offenbarung gilt als eine Quelle der Philosophie; es findet eine Vermischung von dogmatischen Offenbarungslehren und rein philosophischen Ideen statt. Hierher gehören die Schriften, welche seit Schelling's Abhandlung von der Freiheit (1809)

---

[1] Diss. de idealismo s. philosophia ideali, a facultate philos. univ. Berol. praemio ornata, Berolini, 1826. 4.

von diesem Philosophen ausgegeben wurden und die von ihm nachgelassenen Werke über Philosophie der Mythologie und Offenbarung, seit 1856 von dessen Sohne herausgegeben. Mehr oder minder den leitenden Gedanken des Neuschellingianismus ergeben sind Eschenmayer, Schubert, Steffens, der geniale Mystiker Franz von Baader, Friedr. Jul. Stahl, zunächst durch die Hegel'sche Philosophie angeregt, Karl Philipp Fischer, Sengler u. s. w. Die Philosophie muss ganz und vollkommen rationell sein; sie kann die Offenbarung nur kritisch vom philosophischen Standpunkte aus betrachten, keineswegs aber die Offenbarung in irgend einer Art für philosophische Forschung maassgebend werden lassen. Sie ist wesentlich kritisch und nicht dogmatisch, wesentlich und ganz Rationalismus dem Supernaturalismus gegenüber.

Eine dritte Gestalt der positiven Philosophie ist die vermittelnde. Sie geht entweder von der scharfsinnigen, sorgfältigen und genauen Benutzung der naturwissenschaftlichen Forschungen unserer Zeit aus, um einen rationellen Idealismus auf diese Forschungen zu stützen, wie Ulrici und H. J. Fichte, oder sie geht vom ethischen Standpunkte aus und versucht durch ihn diese rationelle Begründung, wie J. Ulrich Wirth, Heinr. Mor. Chalybäus u. A. Der vermittelnde Charakter spricht sich in der schon 1837 von H. J. Fichte gegründeten und seither in erneuerter Gestalt von ihm, Ulrici und Wirth fortgesetzten Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie aus. Sie hat im Geiste ihrer Herausgeber vor Allem den Zusammenhang der Philosophie und der rationellen Theologie im Auge und sucht ein dauerndes Gegengewicht gegen die das Reich der Ideen und Ideale zerstörenden naturalistischen und materialistischen Richtungen der Zeit durch diese Verbindung, sowie durch die Benutzung der naturwissenschaftlichen Forschungen der Gegenwart, zu gewinnen.

Nur zwei in ihrem Ursprunge um einige Jahrzehnte zurückgreifende selbstständige Systeme haben noch Anhänger in unserer Zeit und bilden, der reinen Negation entgegenwirkend, die vierte und fünfte Gestalt der positiven Philosophie.

§. 39. Krause.

Das erste der beiden genannten Systeme geht von Krause aus. Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) wird unter die Anhänger Schelling's gestellt, hat aber in seinen Schriften[1] nach und

[1] Grundlage des Naturrechts, 1803; Entwurf des Systems der Philosophie, 1810; Urbild der Menschheit, 1811; System der

nach ein neues System aufgestellt. Er will den Theismus und den Pantheismus durch die All-in-Gottlehre oder den Panentheismus, sein neues System, vermitteln und alle fremden gräcisirenden und latinisirenden Ausdrücke der Wissenschaft aus seiner Philosophie entfernen. Krause will von einem Punkte ausgehen, in welchem alle Menschen übereinstimmen. Dieser eine Punkt ist ihm der Mensch im Selbstbewusstsein oder das Ich. Will die Wissenschaft zu Gott kommen, so muss sie zuerst analytisch verfahren und von diesem zunächst und allein gewissen Standpunkte beginnen. Das Ich ist aber in sich Geist und Leib im Vereine; es stellt sich im Gegensatze des Leibes und Geistes und als ein Verein beider, als menschliche Persönlichkeit, dar. Das Ich, als vor und über diesem Gegensatze und Vereine, ist das Urich. Das Ich ist in allen diesen Hinsichten bleibend und sich ändernd, als ewiger Grund seiner Aenderungen Vermögen, als geschichtlicher Grund Thätigkeit und, wenn diese endlich oder begrenzt erscheint, Kraft. Die Thätigkeit des Ichs ist Thätigkeit des Erkennens oder Schauens, des Empfindens oder Fühlens und des Wollens. Das Ich ist der Organismus seiner inneren Empfindungen, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte. Unser Leib gehört zur Natur. Die Natur ist der Inbegriff alles Leiblichen. Durch den mit der Natur zusammenhängenden Leib erkennen wir auch andere Iche in der Erscheinung ihrer Leiber. Auch diesen legen wir den in uns gefundenen Geist bei und finden so, wie wir die Natur als eine Gesammtheit der Leiber erkennen, auch in diesen Leibern eine Gesammtheit von Geistern. Die Natur ist nun aber nicht der Grund der Geisterwelt, eben so wenig die Geisterwelt der Grund der Natur. Natur und Geist sind Gegensätze, bilden eine Zweiheit. Beide setzen eine ursprüngliche Einheit voraus, aus welcher ihr Entstehen und die Vereinigung ihrer Gegensätze erklärt werden. Diese höhere Einheit ist der Grund der Natur und des Geistes; aber sie ist auch an sich vor und über dem Gegensatze, vor und über dem Vereine des Leibes und des Geistes. Sie ist die Ureinheit, Urwesen. Geist und Natur in ihrem Vereine sind die Welt. Die Ureinheit vor und über der Natur und dem Geiste ist Gott. Wir hängen dem Leibe nach mit der Natur, dem Geiste nach mit der Geisterwelt zusammen, stellen also diesen Gegensatz von Natur und Geist in unserem Leibe und in unserem Geiste und dem Vereine beider, in unserem Ich, dar, finden also unsere letzte Wurzel dem Leibe und Geiste nach in der höheren, für sich, vor und über dem Gegensatze

---

Sittenlehre, 1810; Abriss des Systems der Philosophie, 1825—1828; Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828; nachgelassene Werke, herausgegeben von v. Leonhardi und Lindemann.

bestehenden Einheit der Natur und des Geistes, in Gott. So ist Gott das Princip des leiblichen und des Geisteswesens, das einheitliche Urwesen, in welchem alle Wesen sind. Die Selbstinnigkeit wird Gottinnigkeit, indem wir uns im Schauen (Denken), Fühlen und Wollen unserer Vereinigung mit Gott bewusst sind. Der synthetische Theil der Wissenschaft nimmt den analytischen in sich auf. Er entwickelt durch die obersten Grundwahrheiten oder Kategorieen den Organismus der Wissenschaft in seinen Gliedtheilen. Die synthetische Wissenschaft beginnt mit Gott und fragt: Was ist Gott? Die Schauung: Gott ist die eine, unbedingte Schauung. In ihr ist alles einzelne Schauen enthalten und darf nur aus ihr entwickelt werden. Die Schauung: Gott ist unmittelbar gewiss und bedarf keines Beweises. Sie kann durch nichts erklärt werden und erklärt und begründet Alles. Sie ist die eine und ganze Wesenschauung. Gott ist Gottheit, Wesenheit. An ihr unterscheiden wir die Einheit, nach welcher Gott ein einiges, stetiges, identisches, sich nicht widersprechendes Wesen ist. An der Einheit Gott unterscheiden wir die Selbstheit (Substantialität oder Spontaneität) und die Ganzheit (Quantität). Der Selbstheit nach ist Gott absolut, von keinem Andern abhängig oder bedingt, der Ganzheit nach ist Gott das ganze, unendliche Wesen, ausser welchem nichts gedacht werden kann. Darin liegt der Gedanke der Vereinheit. Die Einheit Gottes bleibt aber vor und über der Selbstheit, Ganzheit und Vereinheit und in „abheitlicher Gegenheit“ zu denselben. Die Wesenheit ist das Was Gottes. Noch folgt aber das Wie oder die Form. Das Wie ist das, wornach die Wesenheit ist. Die Form ist die Kategorie der „Satzheit“, wornach Gott als das Eine „Satzige“ oder Positive geschaut wird. Gott ist die Einheit seiner Wesenheit; also muss auch die Form oder Satzheit der Wesenheit entsprechen. Die Einheit der Form ist die Zahleinheit. Gott ist der Zahl nach Einer. Die Form der Selbstheit ist die „Richtheit“ oder „Bezugheit“, wornach die Wesenheit sich zu sich selbst richtet oder bezieht, die Form der Ganzheit ist die „Fassheit“, wornach die Wesenheit alle Wesen umfängt, umfasst. Gott befasst als Urwesen sich selbst und das All; er ist also in Richtung oder Beziehung zu sich selbst und zu Allem. Beide Wesenheiten sind an Gott verbunden; sie bilden die Formvereinheit. Die „satzige“ (positive) Wesenheit ist die Vereinigung der Wesenheit und Form. Die Vereinigung der Wesenheit und Form ist das Sein, die „Seinheit.“ Nach der „Seinheit“ ist Gott das unbedingte Dasein oder Sein. Wir erhalten also Weseneinheit und Formeinheit. Beide vereint sind die „Seineinheit.“ Gott ist einig und einzig. Die Vereinigung der „Selbstheit“ und „Richtheit“ ist die „Verhaltseinheit.“ Gott steht zu sich und zu Allem im Verhältnisse. Die Vereinigung der „Ganzheit“ und „Fassheit“ ist die „Ge-

haltseinheit." Gott ist der Inhalt und Gehalt aller Dinge. Die Vereinigung der „Verhalt- und Gehaltseinheit" ist die „Seinvereinheit." Alle diese Kategorieen werden an der einen Wesenheit Gottes unterschieden und zwar so, dass das Eine das ist, was das Andere nicht ist. Es zeigt sich eine Mannigfaltigkeit und Vielheit des Unterscheidbaren in Gott. In der Wesenheit Gottes unterscheiden wir den Gedanken des Andersseins oder der „Gegenheit". Gott ist als Wesenheit auch in sich die „Gegenheit" oder das in sich von sich Unterschiedene. Krause's Lehrsatz der Gottesanschauung lautet also: Gott ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen und zwar so, dass Gott in sich zwei untergeordnete Wesen ist, nämlich Geist und Natur, welche beide an sich gleich wesentlich und sich darum wechselseits nebengeordnet sind und zwar in der Weise, dass in dem ihnen gemeinsamen Verhältnisse der Selbstheit und Ganzheit am Geiste die Eine Wesenheit als Selbstheit, an der Natur die Eine Wesenheit als Ganzheit gesetzt ist. Gott ist aber gemäss der Ureinheit seiner Wesenheit auch Urwesen, und als solches und seine beiden innern Gegenwesen seiendes Wesen in Vermählung oder Vereinheit. Darum ist das Urwesen auch in Vermählung mit Geist, mit Natur und mit dem aus der Verbindung von Geist und Natur hervorgehenden Vereinwesen, also auch mit der Menschheit; und, weil Gott auch Zahleinheit ist, so ist Gott dieser Wesenorganismus nur einmal; Gott ist in sich und für sich seine Gottheit oder Wesenheit; er ist Organismus als Wesen und als Wesenheit und darum auch der Organismus der Wesen und Wesenheiten; die Form des göttlichen Organismus ist die Vollkommenheit oder Vollgliedheit, wornach Gott vollwesentlich Alles an und in sich ist, nichts Wesentliches an und in Gott fehlt.

So ist, da Krause vom Ich ausgeht, die Anthropologie der Ausgangspunkt seiner Philosophie. Das Ich hat ein Anhänger Krause's Lindemann, in seinen Vorlesungen über Anthropologie (Erlangen, Enke, 1848) also dargestellt.

Der Kreis des Ichs fasst drei Kreise in sich, den des Urichs, des Verstandes und des Leibes. Der Verstand ist mit dem Urich vermittelt durch die Vernunft, der Leib mit dem Urich durch den Urleib. Leib und Verstand als Gegensätze im Ich sind durch die Phantasie vermittelt. Alle diese Gegensätze oder Gliedungen fallen in der Seele zusammen, die vom Ich gleichsam als der Mittel- oder Concentrationspunkt seiner Gliedungen eingeschlossen ist. Die drei Grundkreise bilden die „Grundgliedungen," die Vermittlungen derselben sind die „Vereingliedungen". Wir erhalten also sieben Gliedungen des Ichs, Urich, Vernunft, Urleib, Verstand, Leib, Phantasie, Seele. Lindemann geht soweit, bei der Siebenzahl dieser Ichgliedungen auf die heilige Siebenzahl, auf die

sieben Wochentage, sieben Söhne und sieben Töchter des Saturns, sieben Sacramente, sieben Haupttugenden und Todsünden u. s. w. hinzuweisen.[1] Schon den Satz Krause's, dass das Ich in sich selbst Geist und Leib im Vereine ist, müssen wir bestreiten. Das Denkende ist das Subject und macht sich als Denkendes zum Object. Es erkennt sich als Denkendes, als die Einheit des Sub- und Objectes. Es ist das Selbstbewusste oder das Ich. Das Selbstbewusste oder das Ich trennt sich aber von allem dem, was an ihm nicht zum Selbstwissen des Denkenden gehört, es setzt sich dem Nichtich entgegen, welches nicht ein eigenes, sondern ein fremdes Object ist, nicht zum Ich oder Selbstbewusstsein gehörig. Der eigene Leib selbst ist nicht das Ich, er ist dem Ich gegenüber ein Nichtich. Und das Ich ist in sich selbst darum nicht Verein, sondern Gegensatz von Geist und Leib. Allerdings sind Geist und Leib im Menschen zu einer Persönlichkeit vereinigt, nichts desto weniger bleibt auch trotz der Vereinigung zu einem Ganzen immer derselbe Gegensatz. Dass ein Urich, ein Verein vor und über diesem Gegensatze ist, ist eine willkürliche Annahme. Der Gegensatz ist da im Menschen und in der Welt, der Verein zu einem Ganzen in der Erscheinung des Menschen und der Welt ist auch da. Folgt aber aus diesem Vereine, der eine Vereinigung von Verschiedenem, Gegensätzlichem, nicht aber eine Einheit = Identität ist, dass diese Einheit schon vor und über dem Gegensatze als Urich existire? Das Ich zeigt sich allerdings als die Thätigkeit des Erkennens oder Schauens, des Empfindens oder Fühlens und des Wollens. Das leibliche Dasein steht aber dieser Thätigkeit als Gegensatz gegenüber und ein beide verknüpfendes Band ist noch keine wirkliche vollendete Einheit. Wenn ferner auch unser Leib mit dem Leibwesen oder der Natur zusammenhängt, und unser Geist mit der Vernunft oder dem Geisterreiche, so sind doch Leib und Geist durchaus individuell und haben ihr Wesen gerade in der Individualität, dass sie dieser und kein anderer Leib, dieser und kein anderer Geist, also von andern Leibern und Geistern verschieden sind. Auch Natur und Geist sind unterschieden und können nicht als ein Wesen bezeichnet werden. Mit ihrem Vereine bleibt auch immer ihr Gegensatz. Was soll also eine Einheit derselben vor und über dem Gegensatze? Eine Einheit als Vereinigung in der Erscheinung ist vorhanden. Man kann eine solche Einheit nicht vor den erscheinenden Verein setzen, da man nach keiner Einheit fragen kann, wenn die Gegensätze noch nicht vorhanden sind. Die Ureinheit vor der Vereinigung von Natur und Geist, von Leib und Geist, ist ein unerwiesenes und unerweisbares Postulat. Hat man die

[1] Vorlesungen über Anthropologie, S. 208.

Gegensätze damit erklärt, dass man sie einen Schritt weiter in Gott selbst zurückverlegt? Die höhere Einheit oder Ureinheit, das Urwesen wird willkürlich angenommen und alles das, was im Menschen und in der Welt als Ganzes vereinigt ist, in das Urwesen hineingetragen, um so dann wieder aus ihm herausgenommen zu werden. Die Welt erscheint eben hier als das Wesen aller Wesen. Wie kommt man da zur Statuirung eines Wesens vor allen diesen Wesen? Das Princip der Wissenschaft ist postulirt und nicht erwiesen. Der synthetische Theil soll den analytischen in sich aufnehmen. Der Herr Verf. beginnt hier mit Gott. Aber seine Aufgabe ist ja, Gott im Menschen und in der Welt nachzuweisen, nicht sogleich, ehe die Wissenschaft beginnt, schon als eine Voraussetzung hinzustellen. Was er von Gott sagt, gilt auch von der Welt und es ist kaum abzusehen, wie er auf diesem Wege mit genügender Begründung den Pantheismus in seinen Panentheismus verwandeln kann.

Zu allererst nennt er das Denken ein Schauen, eine Schauung. Dieses Wort hebt aber den richtigen Begriff der Erkenntniss gänzlich auf, da wir nur durch Begriffe erkennen, die in uns nicht durch eine Art von Inspiration, wie bei den Mystikern, sondern durch Vergleichen, Trennen und Verbinden der Denkobjecte entstehen. Man könnte eben so gut, als Krause fragt: Was ist Gott an sich? die Frage stellen: Was ist die Welt an sich? Auch hier könnte man, was Krause von Gott sagt, von der Welt sagen: Die Welt ist Welt oder Wesen ist Wesen. Die Schauung: Welt ist die eine unbedingte Schauung. In ihr ist alles einzelne Schauen an sich und für den endlichen Geist als Aufgabe unendlicher innerer Entwickelung enthalten. Auch von der Schauung der Welt könnte man sagen, dass sie unbedingt gewiss sei und keines Beweises bedürfe. Auch hier könnte man die Einheit, die Ganzheit, die Selbstheit, die Vereinheit der Gegensätze und die Form, die Einheit des Wesens und der Form im Sein, die Gegensätze unter einander und in ihrer Vereinigung, die Welt als Ganzes und in Bezug auf ihre Glieder oder Gegensätze unterscheiden. Was soll ein Gott, der in sich selbst Gegenwesen und doch wieder Vereinwesen des Gegenwesens ist? Dieses Gegen- und Vereinwesen ist eben in der Totalität der Erscheinungen vorhanden. Warum diese Totalität noch einmal in ein Ganzes hineinschieben, welches alle Kategorieen der erscheinenden Totalität hat? Natur und Geist sollen zwei untergeordnete Wesen gegenüber Gott sein und doch sollen sie als Einheit auf die Einheit vor und über dem Gegensatze (Gott) zurückführen. Das Untergeordnete muss nothwendig ein Anderes, als das sein, welchem es untergeordnet ist. Wenn Gott aber ein Anderes in sich hat, als er selbst ist, so ist er mit sich entzweit und von sich entfremdet. Wie kann man seine

eigene Entzweiung und Entfremdung in sein Wesen verlegen? Kann man nicht auch von der Welt sagen, dass sie ein Organismus der Wesen ist? Ist Gott die Vollgliedung und die übrigen Wesen seine Gliedungen, so verliert er seine eigene Selbstständigkeit und es ist nicht einzusehen, wie er als Einheit von Natur und Geist noch vor und über dieser Natur eine für sich bestehende, sich auf sich selbst gegenüber der Natur und dem Geiste beziehende Ureinheit sein kann. Worte, wie Satzheit, Richtheit, Bezugheit, Fassheit, satzige Wesenheit, Seineinheit, Verhaltseinheit, Gehaltseinheit, Seinvereinheit, Gegenheit, Vollgliedheit, Vereingliedheit, abheitliche Gegenheit, Formvereinheit, Leibwesen, Geistwesen, Höherwesen, bezugige Verhaltseinheit, Gegenjaheit und viele andere, welche deutsch sein sollen und nicht deutsch sind, verwirren die Begriffe, anstatt sie aufzuklären und misshandeln die Sprache ebenso wie die Gedanken.

Das zweite neue System, welches in unserer Zeit mehr Anhänger, als das vorausgehende hat, und sich durch grössere Originalität und schärfere Gedankenentwickelung auszeichnet, ist das Herbart'sche.

§. 40. Herbart.

Johann Friedrich Herbart (1776—1841) schliesst sich an Kant in so ferne an, als er mit der Erfahrung beginnt und diese kritisch untersucht. Er stellt in seinen Schriften[1] der nachkant'schen Construction apriorischer Begriffe durch den Idealismus einen auf die Erfahrung gestützten Realismus gegenüber, indem er in origineller Bearbeitung und Durchführung Eleatische, Platonische und vorzüglich Leibnizische Gedanken benützt. Es giebt nach ihm keine andere gewisse Quelle der Erkenntniss, als die Erfahrung, das uns durch die Erfahrung Gegebene. Von diesem müssen wir also auch ausgehen, wenn wir zu einem befriedigenden Ziele in der Philosophie gelangen wollen. Es ist ein Grundfehler in der nachkant'schen Philosophie, dass sie diesen allein sichern Boden der Erkenntniss verlässt und jenseits

[1] Hauptpunkte der Metaphysik. Göttingen, 1806 u. 1808; Hauptpunkte der Logik, 1808; Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813, 2. Aufl. 1821, 3. Aufl. 1834, 4. Aufl. 1837; Lehrbuch zur Psychologie, 1816, 2. Aufl. 1834; über die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, 1822; Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, 1824 und 1825; allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, 1828 und 1829; Encyklopädie der Philosophie, 1831, 2. Aufl. 1841; Herbart's sämmtliche Werke von G. Hartenstein in 12 Bänden, Leipzig, 1850—1852.

der Erfahrung, über die Erfahrung hinaus ihre Untersuchungen anstellen will. Es ist ein Grundfehler, dass die nachkant'sche Philosophie die Welt nach ihren vor aller Erfahrung aufgestellten Begriffen modeln will, während sich doch umgekehrt die Begriffe nach der Erfahrung richten müssen, da sie allein aus der Erfahrung genommen werden. Es kann kein über die Erfahrung hinausgehendes Wissen geben. Sie setzt unserm Wissen die Grenzen; das Gegebene ist allein Object der Philosophie. Noch ist aber durch die blosse Erfahrung keine Philosophie gewonnen. Wie kommt man der Erfahrung gegenüber zur Philosophie? Das Denken stellt sich dem Gegebenen der Erfahrung gegenüber und zweifelt, überlegt. Man bezweifelt zuerst, dass die Dinge so beschaffen sind, wie sie uns erscheinen, man zweifelt endlich selbst an ihrer Existenz, an der Existenz von irgend einem äussern Etwas. Man denkt über die Erfahrungsbegriffe nach. Dieses Nachdenken über die Erfahrungsbegriffe ist Philosophiren. Wir finden in den Erfahrungsbegriffen Widersprüche. So ist die Metaphysik die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung. Trotz ihren scheinbaren oder wirklichen Widersprüchen wollen wir die Erfahrung begreifen. Wir können nichts aus der Erfahrung als wahr aufnehmen, was, mit Widersprüchen behaftet, uns unbegreiflich scheint. Auch die sich ganz widersprechenden Erfahrungsbegriffe können nicht ganz verworfen werden; denn sie sind uns durch die Erfahrung gegeben und das Gegebene, das uns durch die Erfahrung Aufgedrungene, ist ja Object der Philosophie. Können und dürfen die Erfahrungsbegriffe als Objecte unserer Erkenntniss nicht beseitigt werden, so müssen sie, um für uns wahr zu werden, den Widerspruch, mit welchem sie behaftet sind, verlieren. Wir müssen mit unserm Verstande, um das Wahre an ihnen zu gewinnen, alles dasjenige entfernen, was einen Widerspruch involvirt und dasjenige in ihnen festhalten, wodurch der Widerspruch schwindet. Die Aufgabe der Philosophie ist also eine Bearbeitung, eine den Widerspruch beseitigende Umarbeitung und ein Begreiflichmachen der Erfahrungsbegriffe.

Hier zeigt sich der Hauptunterschied zwischen Herbart und Hegel. Im Widerspruche der Erfahrungsbegriffe stimmen sie beide überein. Hegel findet aber in der Erfahrung einen immanenten Widerspruch d. h. einen solchen, der zum Wesen der Natur gehört. Daher ist ihm die Welt an sich die umgekehrte der Welt in der Erscheinung. Das sinnliche Bewusstsein hat eben das Wahre und Wesenhafte nicht. In der sinnlichen Welt als der Scheinwelt liegt wesentlich der Irrthum. Nicht so Herbart. Ihm hat der Satz des Widerspruchs als Denkgesetz allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit. Nicht im sinnlichen Objecte der Erfahrung liegt der Grund des Widerspruches, sondern einzig

und allein in dem erkennenden Subjecte, das eben die Erfahrungsbegriffe falsch oder mit Widerspruch behaftet auffasst und darum erst durch das Hinausschaffen des Widerspruches aus den einmal gegebenen, an sich wahren Begriffen allein befriedigt werden kann. Es ist ein roher Empirismus, mit Hegel den Widerspruch enthaltende Erfahrungsbegriffe bloss, weil sie uns gegeben erscheinen, so anzunehmen, wie sie uns erscheinen. Das Denken muss das, was sich nach seinen eigenen ewig nothwendigen Gesetzen auf dem Wege der Erfahrung undenkbar darstellt, durch Hinausarbeiten des sich Widersprechenden denkbar machen. Die Hauptwidersprüche in den Erfahrungsbegriffen zeigen sich uns in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften, in dem Begriffe der Veränderung und in dem Begriffe des Ichs. Der Widerspruch im Dinge liegt darin, dass das Ding zugleich ein Eines der Substanz und ein Vieles der Inhärenz ist. Das Ding besitzt viele Merkmale. Das seiner Natur Eigenthümliche ist das Besitzen; es ist also als besitzend so vielfach, als die Eigenschaften sind, die es besitzt. So besitzt z. B. ein Körper grüne Farbe, Härte, Ausdehnung u. s. w., so ist er das diese Eigenschaften Besitzende, also ein Grünes, Hartes, Ausgedehntes u. s. w. Das Ding ist also Eines und doch so vielfach, als es Eigenschaften besitzt. Die Frage ist nun diese: Ist das Ding Eines oder Vieles? Wie ist die Inhärenz der Substanz gegenüber begreiflich, da doch Einheit und Vielheit zugleich als ein und dasselbe Ding undenkbar, weil widersprechend, sind? Hier zeigt sich das philosophische Problem der Inhärenz. Der zweite Hauptwiderspruch liegt in dem Erfahrungsbegriffe der Veränderung. Sie ist kein Sein und doch auch kein Nichtsein; sie ist ein Anderswerden. Das Werden erscheint uns wesentlich als die Einheit von Sein und Nichtsein. Es ist ein Beharrendes und Wechselndes zugleich in der Veränderung. Die Veränderung betrachten wir als eine Wirkung und zu der Wirkung suchen wir eine Ursache. Diese Ursache ist entweder eine äussere (Mechanismus) oder eine innere (Selbstbestimmung) oder die Veränderung ist ursachlos (absolutes Werden). Im gemeinen Leben nimmt man alle drei Arten von Ursachen an, die äussere für die Körperwelt, die innere oder die Selbstbestimmung im Willen, das Schicksal als absolutes Werden. Die äussere Ursache erklärt aber die Veränderung nicht. Die Ursache ist das Thätige, die Wirkung das Leidende. Das Thätige hat eine ihm nicht eigene, nicht zu seinem Wesen gehörige Bestimmung als Eigenschaft und das Leidende ist nach der Veränderung noch das nämliche Ding und doch auch, weil es nicht mehr ist, wie vorher, auch nicht mehr das nämliche Ding. So kann der abgeleitete Wechsel nicht erklärt werden. Aber eben so wenig der ursprüngliche, der auf einen regressus in infinitum zurückführt.

In der Selbstbestimmung ist ein und dasselbe Wesen zugleich thätig und leidend, ist also auf der einen Seite das nicht, was es ist und auf der andern ist es das, was es nicht ist. Das absolute Werden als Charakter von Allem leidet an dem Widerspruche, dass nicht Alles gleichförmig wechselt, dass das Eine beharrt, das Andere sich verändert und dass in diesem Falle als wesentliches ursprüngliches Merkmal aller Dinge die den Widerspruch involvirende Einheit des Seins und Nichtseins angenommen werden müsste. Hier entsteht das philosophische Problem der Veränderung und Causalität. Der dritte Hauptwiderspruch ist in dem Erfahrungsbegriff des Ichs enthalten. Das Selbstbewusstsein, das Ich, erscheint uns als ein durchaus Eines. Das Ich ist der Urquell aller unserer mannigfaltigen Vorstellungen und doch nur Eines; es ist nach der Vorstellung unseres Selbstbewusstseins eine völlige Einheit, durchaus Eines, und besitzt doch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, ist also ein unendlich Mannigfaltiges, Einheit und Vielheit, ein Widerspruch, der sich schon bei dem Begriffe der Substanz und Inhärenz zeigte. Der Widerspruch wird aber hier noch stärker dadurch, dass das Ich sich als das reine, in sich selbst zurückgehende Selbstbewusstsein vorstellen muss, dass das Ich sein Ich vorstellen, d. h. sein sich Vorstellen vorstellen muss. Das Sichvorstellen kann nur durch das Ich und das Ich immer wieder nur durch das Sichvorstellen, also der reine Ichbegriff nicht zu Stande kommen. Hier entsteht das dritte philosophische Problem des Ichbegriffes.

Es fragt sich also bei diesen Problemen, wie der Widerspruch hinausgeschafft, wie für uns das als Gegebenes unbegreiflich Scheinende durch die Philosophie begreiflich gemacht wird. Wir können den Widerspruch nur entweder durch absoluten Skepticismus beseitigen, oder dadurch, dass wir von der Erfahrung ausgehen, das Gegebene festhalten, aber den Widerspruch in ihm entfernen. Allein es ist einmal ein Schein eines Realen in uns vorhanden, wir haben die Empfindung davon, wir stellen ihn vor, denken ihn. Wir müssten mit dem absoluten Skepticismus unser eigenes Empfinden, Vorstellen und Denken aufheben, das nun einmal vorhanden ist. Es scheint nach unserer Empfindung, nach unserm Vorstellen und Denken ein Reales, nur darf es nicht mit dem Widerspruche behaftet sein, mit welchem es nach unserer Erfahrung behaftet ist. Das Scheinen weist auf ein Sein zurück und Herbart stellt den Satz auf: So viel Schein, so viel Sein. Das gegebene Sein kann allerdings nicht das wahre Sein sein; es kann in diesen Widersprüchen kein an und für sich seiendes Sein sein; es ist nur in und an einem Anderen, durch ein Anderes. Das Sein selbst muss ein absolutes, nicht von einem Andern abhängiges, frei von Beziehung und Abhängigkeit sein. Es ist absolute Position, die wir nicht setzen, son-

dern, die uns gesetzt oder gegeben ist, und die wir als solche annehmen müssen. Ein Etwas hat nur dann Realität, ist nur dann wahrhaft und an sich, wenn ihm dieses Seiende beigelegt wird. Ein solches Etwas, dem das Sein beigelegt wird, ist ein quale. Diese Etwase sind die Herbart'schen Realen. Das Etwas, dem die absolute Position zukommt, das nicht durch Anderes, sondern durch sich gesetzt ist, kann also nur unter den Bedingungen gedacht werden, unter welchen die absolute Position oder das absolute (wahre) Sein gedacht werden muss. Es muss 1) schlechthin positiv oder affirmativ sein; denn, wenn es beschränkt wäre, wenn eine Negation ihm zukäme, würde ja die absolute Position, das ihm zukommende absolute Sein selbst wieder an ihm aufgehoben; es wäre in diesem Falle als negativ oder beschränkt eben nicht das Reale; 2) schlechthin einfach, weil es als Vielheit immer wieder Gegensätze hätte, als Sein und Nichtsein im Widerspruche mit sich selbst wäre; 3) nicht bestimmbar durch Grössenbegriffe, kein Quantum, ohne Theile, nicht ausgedehnt in Raum und Zeit, kein continuum, weil im entgegengesetzten Falle die Widersprüche des Zugleich Eines- und Vielesseins sich immer wieder erneuern. Dieses Reale ist das wahrhaft Seiende, das wir durch unser Denken finden und, als an und für sich, als allein wahrhaft seiend, anerkennen, wenn wir die in den Erfahrungsbegriffen enthaltenen Widersprüche beseitigt haben. Durch diese Realen lösen wir die Widersprüche in der Erfahrung. Das Problem der Inhärenz wird also gelöst. Das Ding stellt sich in der Erfahrung als Eines und doch zugleich als eine Vielheit von Merkmalen dar. Diese Merkmale sind aber kein absolutes Sein, kein wahres Sein; es kommt ihnen nur unter der Beziehung, in der Abhängigkeit, unter der Voraussetzung eines Andern ein Sein zu. Ein Körper hat die Eigenschaft des Klanges, der Farbe, der Schwere. Aber Klang ist nur etwas unter der Voraussetzung der Luft, Farbe unter Beziehung zum Lichte, Schwere im Verhältnisse zur Erde. Ohne diese Beziehungen und Voraussetzungen sind sie nichts. Das wahre Sein am Körper ist also nicht Klang, Farbe, Schwere, weil sie ohne gewisse Beziehungen zu einem Andern sogleich verschwinden. Aber das Ding ist eine Zusammenfassung, eine Summe von vielen Merkmalen. Was es an sich sein soll oder ist, wissen wir nicht; wir können von der so genannten Substanz nur durch ihre Merkmale sprechen. Sie ist eben gleich der Summe aller ihrer Merkmale, natürlich für uns nur der Merkmale, die wir kennen, da die Reihe der Merkmale immer unvollständig bleibt und wohl viele Merkmale sind, die wir nicht kennen. Ist aber das Ding eine Summe von vielen Merkmalen, so lässt sich mit dieser sich uns durch die Erfahrung aufdrängenden Vielheit die Einheit des Dinges nicht vereinigen. Das Ding ist eben gleich der Vielheit seiner Merkmale. Das Wesen liegt also nicht

in den relativen, von uns wahrgenommenen Eigenschaften, z. B. der Härte, der Farbe, der Schwere u. s. w., noch in der mit der Vielheit der Merkmale unvereinbaren Einheit derselben. Das Ding scheint als Complex von vielen Merkmalen. So viel Schein, so viel Sein; aber nicht das Sein, wie es uns scheint, sondern das wahrhaft Bleibende, die Substanz ist das wahrhaft Seiende. Die Substanz ist ein Unbekanntes, das in der Erfahrung durch die uns gegebenen Eigenschaften des Dinges vertreten wird. Wenn wir die Summe aller dieser Eigenschaften aufheben, bleibt nichts mehr übrig; darum muss das Ding, nach seinem wahren Sein erfasst, ein Complex von vielen einfachen Substanzen oder Realen, einfachen Qualitäten oder Monaden sein. Von den Atomen unterscheiden sich die Realen dadurch, dass jene undurchdringlich, diese durchdringlich, in demselben Raume vorstellbar sind, wie mathematische Punkte, die an derselben Stelle zusammenkommend gedacht werden können. Von dem einen Sein der Eleaten unterscheiden sie sich dadurch, dass Herbart eine Mehrheit von solchen einfachen Substanzen oder Monaden annimmt, und dass diese von einander verschieden, ja selbst einander entgegengesetzt sind, von den Leibniz'schen Monaden, dass diese Wesen mit inneren Zuständen, Wesen, mit der Grundkraft des Vorstellens begabt, sind. Die Herbart'schen Realen sind einfache Qualitäten, denen kein Vorstellen, keine innern Zustände zukommen.

Wie wird das zweite Problem, das Problem der Veränderung gelöst? Veränderungen finden als Wirkungen von Ursachen statt. Wir nehmen aber nur ein Hintereinanderkommen von Ursache und Wirkung, eine äussere Verknüpfung der Zeit, nicht aber einen nothwendigen innern Zusammenhang in der Causalität der Dinge wahr, eine Anschauung, welche Herbart mit Hume theilt. Das wahrhaft Reale ist das absolut Unveränderliche. Die Ursache ist nicht ausser der Erfahrung oder transcendent; denn es ist ja nur Reales in der Erfahrung mit einem andern Realen im Verhältniss von Ursache und Wirkung; wo absolute Realität ist, können keine Einwirkungen von Realen auf andere Realen angenommen werden; auch nicht immanent, weil die Substanz mit ihren Merkmalen als Eins gedacht werden müsste, da sie doch eine Vielheit von verschiedenen Realen ist. Die Causalität kann auch nicht im Begriffe des Realen liegen, da dieses nicht anders, als unveränderlich, gedacht werden kann. Der vielfache Schein von Merkmalen an einem Dinge muss auf ein Sein von eben so vielen Realen zurückführen, welche mit ihrem Sein als Ursache in uns diesen Schein hervorrufen. Nur so kann der Causalitätsbegriff seine Erklärung finden. Da das so genannte Ding ein Complex von einfachen Substanzen oder Realen ist, so kann die Veränderung nur also erklärt werden. Die einfache Qualität des Realen kann sich nicht ändern, die Qualitäten sind ohne einen

Wechsel an sich, ursprünglich von einander verschieden. Aber ein und derselbe Begriff kann ohne irgend eine Aenderung seines Wesens anders erscheinen, darum den Schein eines Veränderns in uns hervorrufen, je nach dem er in Beziehung zu diesem oder zu einem andern Dinge gebracht wird. Ein und derselbe Ton kann harmonisch oder disharmonisch erscheinen, je nach dem er zu diesem oder zu einem andern Tone in Beziehung kommt, da er doch an sich derselbe Ton bleibt. Dieselbe gerade Linie ist im Kreise nach verschiedenen Beziehungen zu ihm Radius und Tangente. Grau scheint dem Schwarzen gegenüber weiss, dem Weissen gegenüber schwarz. Der Ton, die Linie, die Farbe haben sich nicht geändert, sondern nur die Beziehungen zu einem Andern. Hier macht sich der aus der Mathematik entlehnte Hülfsbegriff der zufälligen Ansichten geltend. Dieselben Realen können zusammen und nicht zusammen gedacht werden nach dem Hülfsbegriff des intellectuellen Raumes. Damit wird auch der Widerspruch, welcher in der Bewegung unveränderlicher Realen liegt, beseitigt.

Das dritte Hauptproblem ist das Problem des Ichs als des Einen, als der einfachen, vorstellenden Substanz und der Vielheit der Vorstellungen, welche sie besitzt, so dass sie als eine Einheit und Vielheit, also im Widerspruche befangen, von der Erfahrung erkannt wird. So viele Zustände, so viele Vermögen, Kräfte, Thätigkeiten im Ich unterschieden werden, so viele Widersprüche finden sich als Vielheit gegenüber der Einheit desselben. Ein anderer Widerspruch im Ich liegt darin, dass das Ich Subject und Object ist. Das Subject ist setzend, das Object gesetzt, das Subject thätig, das Object leidend, das Subject vorstellend, das Object vorgestellt. Wie kann das, was setzt, gesetzt, das, was vorstellt, vorgestellt, das, was thätig ist, indem es thätig ist, zugleich leidend sein? Das Subject ist ein Anderes, als das Object und doch erscheinen Sub- und Object identisch, Eines und Dasselbe. Wie wird dieser Widerspruch beseitigt? Nur dadurch, dass die Mannigfaltigkeit der wechselnden Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken als der Schein, das Ich als das Vorstellende an sich gedacht wird. Was beim Ding der Complex der Merkmale ist, ist hier im Ich die Summe seiner Vorstellungen. Das Ich ist die Seele, das an und für sich Seiende, die Monas, die einfache, unveränderliche, unzerstörbare Qualität, ein Reales dem andern Realen gegenüber. Der Wechsel der Vorstellungen, Empfindungen, Gedanken u. s. w. findet einzig und allein dadurch statt, dass ein und dasselbe einfache schlechthinige Sein derselben Substanz in verschiedenen Beziehungen und Gegensätzen zu andern Realen gedacht wird. Diese andern Realen stören, hemmen die Thätigkeit der Seele an sich. Die Seele aber macht sich gegenüber diesen Hemmungen oder Störungen als Thätigkeit geltend, sie setzt sich als Reales den

andern Realen gegenüber, und so ist jede Vorstellung, durch eine Hemmung oder Störung eines andern Realen hervorgerufen, eine Selbsterhaltung derselben. So viele Realen mit der Seele in Conflict kommen, so viele Störungen oder Hemmungen der Seele, so viele Selbsterhaltungen der Seele, so viele Selbsterhaltungen, so viele Vorstellungen. Nicht die Seele an sich hat die Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, sie sind lediglich durch die verschiedenen Beziehungen der Seele zu andern Realen bedingt. Hier liegt der Grundgedanke der ganzen Herbart'schen Psychologie. Alle verschiedenen Zustände der Seele, heissen sie Denken, Fühlen, Wollen, sind nur verschiedene Arten der Selbsterhaltung der Seele, hervorgerufen durch die verschiedenen Hemmungen oder Störungen derselben. Indem sich die Seele alle diese Beziehungen zu andern Realen oder Wesen denkt, entsteht das Bewusstsein. Aber diese Beziehungen sind nicht gleich stark, haben nicht dieselbe Intensität. Es ist ein Kampf der Vorstellungen oder dieser von andern Realen ausgehenden Hemmungen oder Störungen in der Seele und nach der Verschiedenheit dieses Kampfes modificiren sich auch die Selbsterhaltungen oder Seelenzustände. Es giebt Vorstellungen, welche nicht zum Bewusstsein gekommen sind, und solche, welche zum Bewusstsein kommen. Es kommt auf die Kraft der jedesmaligen Hemmung, beziehungsweise Selbsterhaltung an. Darum lassen sich ihre Verhältnisse und Wirkungen nach den mathematischen Gesetzen der Statik und Mechanik berechnen. Halten doch diese die Seele hemmenden Realen sich bald in ihrer Wirksamkeit auf jene das Gleichgewicht, bald überwältigen sie einander. Die Berechnung ihres Gleichgewichts und der Bewegung der Seele durch sie ist Gegenstand der Mathematik, welche dadurch ihre Anwendung auf die Psychologie erhält. Der Sitz der Seele, als eines einfachen unräumlichen Wesens, ist ein einzelner Punkt inmitten des Gehirns. Die Sinne werden nun afficirt, die Bewegung durch die Nerven bis zum Gehirn fortgepflanzt, die Seele von den einfachen realen, in ihrer Nähe befindlichen Wesen durchdrungen. Die Qualität der Seele ist Selbsterhaltung gegen diese Störung. Sie erleidet eine Störung dadurch, dass die Qualitäten der andern Realen oder einfachen Wesen ganz oder theilweise ihrer Qualität entgegengesetzt sind. Diese Selbsterhaltungen sind Vorstellungen; sie beharren, wenn auch der Anlass, der sie hervorgerufen hat, vorübergegangen ist. Mehrere, gleichzeitig in der Seele vorhandene, einander ganz oder theilweise entgegengesetzte Vorstellungen können nicht zusammen bestehen ohne eine Hemmung. Es muss so viel von dem Quantum dieser Vorstellungen gehemmt werden, d. h. aus dem Bewusstsein der Seele treten, als die Intensität oder intensive Kraft sämmtlicher Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten, d. h. derjenigen, welche die grösste Intensität hat, beträgt. Es ist also ein Quantum von

Hemmungen oder die Hemmungssumme vorhanden. Die Schwäche oder Stärke der Vorstellung entscheidet darüber, wie viel von dem Hemmungsquantum jede Vorstellung zu tragen hat. Es giebt also Vorstellungen, welche aus unserm Bewusstsein schwinden, bewusstlos werden und unter gewissen Umständen nach Maassgabe ihrer Intensität und der Intensität anderer Vorstellungen wieder in's Bewusstsein treten können und wirklich treten. Solche zurückgedrängte, nicht zum Bewusstsein gekommene Vorstellungen sind die Gefühle.

Das Streben, das sich in ihnen äussert, zum Bewusstsein zu kommen, ist das Begehren, mit der Hoffnung des Erfolgs, Wille. Unser Charakter hängt von der Masse der in unserm Bewusstsein beharrenden Vorstellungen ab, welche andere nicht zum Bewusstsein gekommene Vorstellungen zurückdrängen. Das zum Bewusstseinkommen der Vorstellungen ist das Erkennen. So besteht unser ganzes Seelenleben, Erkennen, Fühlen und Wollen, nur in einer Modification von Vorstellungen, hervorgegangen aus den gegenüber den Hemmungen entstandenen Selbsterhaltungen der Seele. So ist die Philosophie nichts Anderes, als die Bearbeitung der Widerspruch enthaltenden Erfahrungsbegriffe. Die Logik hat zum Gegenstande die Deutlichkeit der Begriffe, sie steht der Hegel'schen entgegen und ist eine rein formelle Wissenschaft, die Wissenschaft von dem Denken und seinen Gesetzen. Die Metaphysik untersucht den Widerspruch in den Begriffen, sie will das Wahre in ihnen, sie berichtigt sie. Die Aesthetik fasst auch die Ethik in sich und ergänzt die deutlich und wahr gewordenen Begriffe dadurch, dass sie ihren Werth bestimmt. Die ästhetischen Urtheile entstehen aus dem Wohlgefallen oder Missfallen an gewissen Verhältnissen, die ethischen aus dem Wohlgefallen oder Missfallen an Willensverhältnissen. Das Recht bezieht sich auf die Vermeidung des missfallenden Streites, welcher bei gleichartiger Richtung mehrerer Willen auf dasselbe Object entsteht. Die Ethik bestimmt die Ziele, die Psychologie die Mittel. Der Staat ist eine durch Macht geschützte Gesellschaft und hat als solche alle ethischen Ideen zur Verwirklichung zu bringen. Der religiöse Glaube wurzelt in der Naturbetrachtung. Nicht durch Zufall, nicht durch die Beschaffenheit unserer Denkformen kann die zweckmässige Einrichtung der Natur, zumal der organischen, erklärt werden. Die Ordnung der einfachen, realen Wesen ist eine zweckmässige. Wo Zwecke sind, ist auch Intelligenz thätig. Die Zweckmässigkeit der Welt setzt die göttliche Intelligenz, die in ihr thätig ist und die Zwecke verwirklicht, voraus. Es giebt kein wissenschaftliches Lehrgebäude von der Gottheit. Der Glaube ist in der Natur des Menschen und in der Organisation der Welt begründet. Das religiöse Bewusstsein verlangt für die Gottheit ethische, mit dem Pantheismus nicht zu vereinigende

Eigenschaften und steht um so höher in seiner Entwickelung, je ethischer die Auffassungen der Gottheit sind. So führt die Ethik in der Religion der Gottheit die Prädicate der Weisheit, Heiligkeit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit zu. Die ethischen Ziele verschwinden ohne diese Gotteseigenschaften.

Die bedeutendsten Anhänger der Herbart'schen Philosophie sind Friedr. Heinr. Theod. Allihn, Moritz Wilh. Drobisch, Gustav Hartenstein, Theodor Waitz, Robert Zimmermann, Tuiscon Ziller. Ihr Concentrationspunkt ist die von Allihn und Ziller herausgegebene Zeitschrift für exacte Philosophie.

Das Herbart'sche System steht, was Originalität und Scharfsinn der Entwickelung betrifft, ungleich höher, als das Krause'sche. Es geht von einem wahren, tief gefühlten Bedürfnisse der Zeit aus, endlich einmal den unfruchtbaren Abstractionen, dem Construiren der Welt vor aller Erfahrung ein Ende zu machen, damit zu beginnen, womit alle wahre Erkenntniss beginnt, mit der Erfahrung. Es hat die richtige Anschauung, den richtigen Standpunkt, wenn es sich anstatt der ewig wechselnden Kunstausdrücke für das Ding an sich an das Ding in der Erscheinung hält und von diesem, als dem einmal Gegebenen ausgeht. Es fühlt die Nothwendigkeit, unfruchtbaren Ideen die Wirklichkeit, einem einseitigen Idealismus, wie er seit Kant alle deutschen Lehrkanzeln beherrschte, den Realismus, der von der Erfahrungswelt ausgeht, gegenüber zu stellen, es hat den rechten Weg eingeschlagen, wenn es jene einseitige Hegel'sche Behandlung der Logik, welche aus der absoluten, inhaltsleeren Idee das ganze Universum entwickeln und eine Wissenschaft „vor Erschaffung der Welt" sein will, wie solches im antibarbarus logicus[1] geschah, als unhaltbar, unlogisch und lächerlich hinstellt und dagegen der Logik zu ihrem alten Rechte, das sie von Aristoteles bis auf Hegel ausübte, wieder verhilft.[2] Auch damit wird man wohl übereinstimmen, dass die Philosophie das Nachdenken der Erfahrung gegenüberstellt, zweifelt, überlegt, und die Erfahrungsbegriffe begreiflich zu machen versucht. Es ist ein Verdienst dieser Philosophie, den religiösen Glauben mit ethischen Zielen, als berechtigt und in der Organisation der Natur begründet, festzuhalten. So wenig aber Alles dieses und manches Andere, was Herbart und seine Anhänger gesagt haben,

---

[1] Von Allihn, Halle, 1850, 2. Aufl. 1853.

[2] Moritz Wilhelm Drobisch: Neue Darstellung der Logik (3. Aufl. 1863): „Die Logik handelt in zwei Haupttheilen von den elementaren und den methodischen Formen des Denkens. Der erste entwickelt der Reihe nach die Formen der Begriffe, Urtheile. Folgerungen und Schlüsse, der zweite die systematischen und die heuristischen Formen des methodischen Denkens."

beanstandet werden kann, so wenig kann man mit demjenigen übereinstimmen, was sie in der Erfahrung als widersprechend vorfinden, und mit der Art und Weise, wie sie diesen vermeintlichen Widerspruch zu lösen versuchen. Wahr ist: Wären Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen, so müsste sie die Philosophie beseitigen; denn mit Recht macht Herbart gegen Hegel die Nothwendigkeit des Princips vom Widerspruche geltend, nach welchem wir nicht denken können, dass A = Non A sei. Mit Recht macht er geltend, dass der Widerspruch nicht in der Sache an sich, sondern nur in der Art und Weise liegen kann, wie uns die Sache in unserm Erkennen erscheint. Sind aber die Erfahrungsbegriffe, in welchen alle vernünftigen Menschen übereinstimmen, wie Inhärenz, Causalität und Veränderung, Ichheit, wirklich so voll von undenkbaren Widersprüchen? Der Widerspruch im Dinge mit seinen Merkmalen soll darin liegen, dass ein und dasselbe Ding zugleich Einheit und Vielheit ist. Aber zu allererst ist ein Unterschied zwischen Haben und Sein. Wenn das Ding auch eine Eigenschaft hat oder besitzt, so ist es nicht als Eigenschaft ein Wesen oder eine Substanz. Das Ding ist also nicht eine Vielheit von Dingen, ein Hartes, Schweres, Grünes, sondern es ist nur ein Ding mit verschiedenen Eindrücken auf uns nach verschiedenen Beziehungen zu uns. Allerdings können wir von dem Dinge nur sprechen nach seinen verschiedenen Eindrücken und Beziehungen auf und zu uns; aber deshalb bleibt es doch in der Vielheit dieser Eindrücke für uns immer nur ein Ganzes. Die Vielheit der Eindrücke kommt daher, weil das eine Ganze viele Seiten, Eigenschaften, Zustände, Verhältnisse hat, diese darum auch verschiedenartig auf uns wirken müssen. Allerdings drängt sich uns ein Schein dieser vielen Merkmale auf und wir können ihn nicht beseitigen und schliessen von dem Schein auf das Sein. Aber die verschiedenen Empfindungen, die wir von den uns erscheinenden vielen Merkmalen eines Dinges haben, lassen uns nicht auf eben so viele Realen als unbekannte Positionen schliessen, welche durch die bekannten Positionen der vielen Merkmale in uns vertreten sind. Klang, Farbe, Schwere sind ja ohne ein Anderes nichts, ohne eine Beziehung zu Luft, Licht, Erde. Muss nun solchen Beziehungen eines und desselben Dinges zu uns in der Weise eine uns unbekannte Realität zu Grunde liegen, dass das Ding eigentlich die Summe aller dieser unbekannten Realitäten ist, von denen jede für sich unveränderlich bestehen soll? Die Erfahrung zeigt uns an der Hand der Naturwissenschaft den Gegenstand von einer ganz andern Seite. Was wir Farbe, Ton, Geruch, Geschmack nennen, ja selbst viele von den Eigenschaften, die wir den Gegenständen, durch unser Tasten veranlasst, beilegen, sind eigentlich nur subjective Empfindungen, Empfindungen in unsern ver-

schiedenen Sinnesorganen, in welchen das Uebereinstimmende eine Bewegung in denselben ist. Wer berechtigt uns nun, einen Gegenstand, der sich uns durch die Erfahrung als ein einheitliches Ganze darstellt, in lauter einzelne, selbstständige, uns unbekannte Realen aufzulösen, da ja die Vielheit und Verschiedenheit in dieser Einheit nicht in der Einheit, sondern in der Verschiedenheit der Bewegungen, welche von jener ausgehen, in der Verschiedenheit unserer Sinneswerkzeuge, in der Verschiedenheit der Beziehungen des gleichen Gegenstandes zu uns liegt? Wir können von dem Körper nicht sagen, dass er eine Vielheit von Ton, Farbe, Geruch, Geschmack u. s. w. sei, da er an sich weder Klang, noch Farbe, noch Geruch, noch Geschmack u. s. w. hat. Für Etwas, was nicht an sich ein Merkmal des Gegenstandes ist, sondern es nur für unsere Empfindung wird, können wir kein unbekanntes Reales als Grund setzen. Es ist auch kein Widerspruch, wenn eine Einheit als Ganzes von Theilen, Zuständen, Verhältnissen, Eigenschaften erscheint. Denn weder jeder einzelne Theil, noch jeder einzelne Zustand, noch jedes einzelne Verhältniss, noch jede einzelne Eigenschaft ist ein Wesen. Der Widerspruch wäre nur dann vorhanden, wenn ein und dasselbe Wesen zugleich ein Wesen und nicht ein Wesen wäre. Prädicate werden von uns dem Subjecte beigelegt; wir haben damit nur das, was wir vom Subjecte aussagen, nicht, was es an sich ist. Die Summe alles dessen, was wir vom Subjecte aussagen, ist allerdings das Subject, aber in jedem einzelnen Falle wird das, was wir vom Subjecte aussagen, wohl vom Subjecte selbst unterschieden, auch wissen wir, dass wir mit allen unsern Aussagen vom Subject dieses noch nicht erschöpft haben. Was wir vom Subjecte aussagen, ist kein Wesen, sondern lediglich die Aussage von einem Wesen. Die Veränderung enthält nicht den Widerspruch des Seins und des Nichtseins. Was sich am Bleibenden verändert, bleibt nicht, und, was am sich Verändernden bleibt, verändert sich nicht. Der Widerspruch ist also nie so, dass Ein und Dasselbe zugleich sich verändert und nicht verändert, zugleich bleibt und nicht bleibt, zugleich ist und nicht ist. Der Wechsel oder das Werden ist nicht eine Einheit von Sein und Nichtsein, sondern ein bald Sein, bald Nichtsein. Auch ist das Entstehen so wenig eine Bewegung vom Nichtsein zum Sein, als das Vergehen eine Bewegung vom Sein zum Nichtsein. Anderssein ist nicht ein Nichtsein des Seins, sondern nur eine Umgestaltung des Seins, veranlasst durch Bewegungen in unsern Sinnesorganen. Auch in der Ichheit liegt kein Widerspruch; das Ich ist nicht zugleich Vielheit und Einheit. Als Selbstbewusstes ist es Eins unter dem Vielen und stellt sich dem Vielen entgegen. Als viele Vorstellungen Habendes ist es nicht eine Vielheit; denn es ist die Vorstellung nicht, die es hat. Im Gegentheile stellt sich ihm die Vorstel-

lung, als ein fremdes Object, gegenüber. Die Einheit liegt nicht im Sub- und Object, sondern lediglich im Subject, das sich dem Object entgegenstellt. Aber auch das ist kein Widerspruch, dass sich das Subject zum Object macht. Es ist als Object kein anderes, als das Subject; es erkennt dadurch kein Anderes, als das, was das Subject ist, das Subject bleibt also immer Subject. Zum Wissen kommt das Subject durch ein fremdes Object, das Ich durch ein Nichtich, indem sich das Subject vom Object, das Ich vom Nichtich trennt oder unterscheidet, also erkennt, dass es ein Anderes, als das Object ist. Im Selbstbewusstsein bleibt es das Wissende. Das Subject weiss sich als Subject oder Wissendes. Hier ist vollständige Identität und kein Gegensatz, eine Identität, die so vollständig ist, dass sich das Subject nicht einmal als Subject erkennen könnte ohne den Gegensatz des fremden Objects. Wir erfahren im Selbstbewusstsein nur, dass wir wissen. Wenn man uns zu einem Gewussten macht, sind wir es nur dadurch, dass wir wissen, dass wir wissen.

Wird aber durch die neue Theorie von den Realen das, was man als Widerspruch bezeichnet, wirklich gelöst? Jeder Eigenschaft, die doch nichts für sich Selbstständiges ist, sondern nur dadurch als seiend gedacht wird, dass sie in Bezug zu einem Andern gebracht wird und ohne diese Beziehung nichts ist, soll, weil man sie im Sinnesorgane als besondere, von andern verschiedene Eigenschaft empfindet, ein Urwesen, ein Reales entsprechen. So ist dann das Ding die Summe dieser Urwesen. Kann man aber die vorübergehende Beziehung oder Bewegung einer Sache zu einem Wesen machen? Mit gleichem Rechte kann man alles Mögliche personificiren. Untersuchen wir die Natur dieses Realen. Ist das wirklich und kann es von uns wirklich genannt werden, das durchdringlich ist, das keinen Widerstand leistet, das zugleich mit einem andern Realen dieselbe Stelle einnehmen kann und wirklich einnimmt? Eine solche Wirklichkeit, ein solches Reales ist für uns unvorstellbar. Es ist einfache Qualität natürlich, wenn es der erscheinenden Qualität zu Grunde liegt. Qualität ist aber auch, als einfach gedacht, immer Beschaffenheit. Beschaffenheit setzt aber immer ein Sein voraus, welches irgend wie beschaffen ist. Nicht die Qualität ist ein Reales, sondern das Quale. Aber Herbart kommt vom Schein auf das absolute Sein, die absolute Position. Ein absolutes Sein aber kann nie eine Qualität sein; denn die Qualitäten sind nach Herbart selbst verschieden und einander entgegengesetzt. Was von einem Andern verschieden, einem Andern entgegengesetzt ist, ist nicht das Andere, schliesst das Andere aus; die eine einfache Qualität schliesst die andere einfache Qualität aus, die eine ist nicht die andere. Die einfache Qualität hat also kein absolutes Sein, sondern ein von einem andern Sein ausge-

schlossenes, also beschränktes Sein. Es ist also ein Unterschied zwischen dem absoluten Sein, das nur Eines sein kann, so dass Herbart in diesem Falle mit den Eleaten und Spinoza übereinstimmen müsste, und zwischen den einfachen Qualitäten als Realen; die letzteren können nur ein relatives oder bedingtes Sein haben, abhängig und bedingt durch ihren Gegensatz. Eine Vielheit absolut seiender Wesen ist aber ein undenkbarer Widerspruch. Das Reale soll den Bedingungen, unter welchen das absolute Sein gedacht wird, entsprechen. Es soll also schlechthin positiv oder affirmativ sein, weil, wenn ihm eine Negation zukäme, es eben beschränkt und nicht das Reale wäre. Schon durch die Annahme einer Vielheit von verschiedenen, einander selbst entgegengesetzten Qualitäten wird der Begriff des absoluten Seins aufgehoben. Sind die Realen die einfachen Qualitäten, so ist ja bei ihrer Verschiedenheit und Entgegensetzung die eine Qualität das nicht, was die andere ist, jede schliesst die Negation der andern in sich, ist also nicht absolut positiv oder affirmativ. Wird dagegen nur Ein absolutes Sein angenommen, wie kann ein solches Qualitäten haben, die sich selbst wieder negiren oder aufheben? Vom Realen wird ferner verlangt, dass es schlechthin einfach, weil eine Vielheit Gegensätze hat, keine Grösse, kein Quantum, ohne Theile, ohne Raum und Zeit und kein continuum sei. Da wird von einem wahrhaft Realen — denn ein solches ist ja allein die absolute Position — viel auf einmal und zwar solches verlangt, was von uns geradezu nicht vorgestellt und darum auch nicht angenommen werden kann. Eine Vielheit des Seienden — und eine solche sind ja die Realen — kann von uns durchaus nicht anders, als nebeneinander vorgestellt werden, die quantitative Vorstellung muss zur qualitativen hinzukommen, wenn wir eine Vielheit denken wollen. Wir erhalten schon mit der Vielheit eine Zahl von Realen, von Qualitäten, von denen die eine die andere ausschliesst. Sind die Realen im Raume, wie wir den Raum uns vorstellen, so können nicht zwei Realen zugleich eine und dieselbe Stelle einnehmen. Weil sie nach Herbart nicht im wirklichen, sondern im intellectuellen (durchaus unvorstellbaren) Raume sind — und doch muss Alles, was ist, von uns als irgendwie, also im Raume seiend, vorgestellt werden —, kann er verschiedene Qualitäten zugleich eine und dieselbe Stelle einnehmen lassen. Das ist uns aber absolut undenkbar, wenn beide wirklich Realen d. h. wirklich und wahrhaftig sind. Wie kann ein Sein, das selbst so starke Widersprüche in sich schliesst, angebliche Widersprüche der Erscheinungswelt lösen? Herbart will den im Wechsel, in der Veränderung vermeintlich liegenden Widerspruch dadurch aufheben, dass er keine Veränderung der Erscheinungswelt in Wahrheit annimmt, sondern diese auf die Gruppirung an sich unveränderlicher Realen zurückführt. Eine

solche Gruppirung kann aber von uns nur als ein Zusammenkommen von Realen gedacht werden. Man schiebt den angeblichen Widerspruch der Bewegung auf die Realen zurück. Wenn sich diese nicht bewegen, so können sie nicht zusammenkommen, sich nicht gruppiren. Die Realen sollen unveränderlich bleiben, es sind nur die verschiedenen Beziehungen zu andern Realen, die die Veränderung als Schein hervortreten lassen. Können sie aber in solchen verschiedenen Beziehungen gedacht werden, wenn eines nicht eine andere Stelle einnimmt, als das andere, wenn sie nicht im Raume sind? Schon die Beispiele, die Herbart zur Erklärung des Unveränderlichen als Wesen bei dem Schein der Veränderung braucht, zeigen, dass er die Sache durchaus nur verdeutlichen, sich selbst nur denken kann, wenn er den Raum dazu nimmt. Dasselbe Grau soll, ohne seine Farbe zu ändern, neben Schwarz weiss, neben Weiss schwarz erscheinen. Nun muss aber doch Grau, wenn es neben Weiss schwarz erscheinen soll, aufhören, neben Schwarz weiss zu sein, d. h. von dem Sein neben Schwarz in das Sein neben Weiss gebracht werden, also sich im Raume bewegen. Dasselbe ist der Fall mit der Linie, sie muss in eine andere Stellung gebracht werden, in ein anderes Nebeneinandersein, wenn sie, als dieselbe gerade Linie, Tangente und Radius sein soll. Hier wird das an sich Unveränderliche im Raume bewegt. Aber es giebt auch Fälle, auf welche die angegebenen Beispiele nicht passen, wenn nicht die Beziehung, sondern der Gegenstand selbst ein anderer wird, wie z. B. Leben, Tod, Jugend, Alter, Stärke, Schwäche, und zwar in einem allmähligen Processe. Hier hört die Erklärung durch Monadengruppirung auf. Durch die mathematische Lehre von den zufälligen Ansichten wird also die Veränderung nicht erklärt. Auch nicht durch den intelligibeln Raum, nach welchem mehrere Realen zugleich eine und dieselbe Stelle einnehmen können. Wir kennen nur e i n e n Raum, das Nebeneinandersein der Vorstellungen. Einen andern, den so genannten intelligibeln, können wir uns absolut nicht vorstellen, d. h. es ist keine räumliche Vorstellung mehr, wenn Verschiedenes zugleich dieselbe Stelle einnimmt. Es hebt die Denkgesetze auf. Ein intelligibler Raum ist so wenig möglich, als ein Messer ohne Klinge und Heft. Die Philosophie, die im Ausgangspunkte Realismus ist, wird so durch diese Realen ein Idealismus, der diese Welt der Erscheinung zu erklären nicht im Stande ist. Die Seele ist eine einfache Qualität, ein Reales. Wenn man die Bedingungen für das Sein der absoluten Position oder des absoluten Seins auf das Reale, Seele genannt, anwendet, so sollte ihr nach der Bestimmung Unbeschränktheit zukommen, und doch wird sie als einfache Qualität von den andern Realen gehemmt oder gestört. Wo ist hier das absolut Affirmative des Realen? Sie darf als einfache Qualität nicht im

Raume sein und doch hat sie eine Raumvorstellung. Die Vorstellungen sind ferner nicht bloss Wirkungen eines äussern Factors, sondern auch der eigenen Thätigkeit, des eigenen Vorstellens. Die Vorstellung ist ein Product beider Factoren, sie ist keine Hemmung oder Störung der Seele, die Vorstellung durchdringt die Seele nicht, so, dass sich diese der Vorstellung gegenüber selbst zu erhalten sucht. Die Vorstellung ist keine Selbsterhaltung der Seele. Wäre dieses der Fall, so wäre die Vorstellung für die Seele ein feindliches Element, das diese zu bekämpfen, auszustossen hätte. Es besteht aber gerade das Streben der Seele darin, möglichst viele solche Vorstellungen in sich aufzunehmen. Durch Störungen oder Hemmungen müsste die Seele an Kraft verlieren, während sie durch die Zahl ihrer gewonnenen Vorstellungen nicht gestört, nicht gehemmt, sondern befriedigt wird. Die Vorstellung ist keine Verneinung, sondern eine Selbstbejahung der Seele. Stellt man sich die Vorstellung als eine Selbsterhaltung der Seele vor, so muss doch die Seele ihr Selbst, also sich als eine einfache Qualität erhalten. Worin besteht aber das Wesen der einfachen Qualität? Darin, dass sie keine inneren Zustände hat, während doch ihr Wesen gerade in der Kraft liegt, in der Entwickelung innerer Zustände. Aus den Vorstellungen lassen sich nicht alle Thätigkeiten der Seele erklären, das Vorstellen ist wesentlich ein Erkennen, das Fühlen und Begehren ist kein Vorstellen. Das erstere (das Fühlen) ist eine Stimmung unseres Lebens, die wir, um zur Erkenntniss derselben zu gelangen, uns allerdings vorstellen müssen. Hier erscheint aber die angenehme und unangenehme Empfindung als ein Object unserer Vorstellung. Wir mögen uns mancherlei vorstellen, aber wir haben deshalb noch kein Gefühl. Eine nicht zum Bewusstsein gekommene Vorstellung ist noch keine Vorstellung, noch viel weniger ein Gefühl. Ich habe die Vorstellung eines bestimmten Hauses, diese schwindet auf einige Zeit aus meinem Vorstellungskreise und tritt dann wieder ins Bewusstsein. Ist dieses in einem bestimmten Zeitlaufe nicht zur Vorstellung kommende Haus ein Gefühl? Einen Kampf bewusstloser Vorstellungen können wir nicht annehmen, da nur das kämpfen kann, was wirklich vorhanden ist, nicht das, was nicht im Bewusstsein ist. Wenn man von einem Hemmungsquantum spricht, so hängt dieses von der Intensität der einzelnen Vorstellungen ab. Wer kennt aber die bestimmte Intensität einer bestimmten Vorstellung und die Intensität aller Vorstellungen? Da man diese nicht kennt, so ist es ein vergebliches Bemühen, die Lehre vom Gleichgewicht und der Bewegung, die Statik und Mechanik auf unberechenbare Vorstellungen anzuwenden, und die Anwendung der Mathematik auf Psychologie ist unmöglich. Sie geht dabei immer von unerwiesenen und unerweisbaren Voraussetzungen aus, deren Wahrheit ausserhalb aller Berechnung liegt. Wenn mit dem Tode

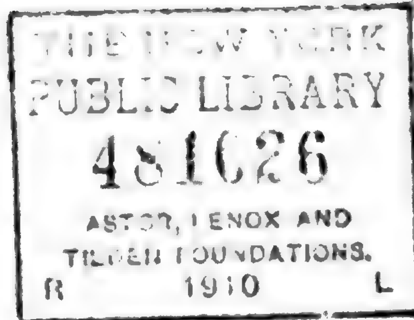
alle Hemmungen oder Störungen der Seele, als welche die Vorstellungen von Herbart bezeichnet werden, aufhören, so hören ja auch die Selbsterhaltungen, die Vorstellungen der Seele, auf, und dann würde nichts übrig bleiben, als das Reale, die einfache Qualität, die keine innern Zustände hat. Was ist aber eine Seele ohne innere Zustände?

Alle neuern Philosophen, die keinem bestimmten Systeme angehören, haben vorzugsweise die Logik und Psychologie und vom kritischen Standpunkte, welcher in unserer Zeit der bedeutendste ist, den geschichtlichen Entwickelungsgang der Philosophie im Alterthum, im Mittelalter und in der Neuzeit behandelt.

Nach der bisherigen kritischen Darstellung aller philosophischen Systeme ist in keinem die absolute Wahrheit, in keinem der absolute Irrthum enthalten. Jedes hat eine relative oder bestimmte Wahrheit im Gegensatze zu relativen oder bestimmten Irrthümern. Darum ist kein im Laufe der Zeit dahingeschiedenes System, als für uns nicht mehr vorhanden, zu verachten. Jedes liefert einen Baustein zum Gebäude der Philosophie. Der Lebensbaum der Philosophie wurzelt in der Menschennatur und dauert so lange, als diese. Das negative Streben der Philosophie, Vorurtheile auszustossen, sich von ihnen zu befreien, das positive Streben nach Wahrheit im Begreifen der Erscheinungen der Welt, ihres Wesens, ihrer Gründe und Verhältnisse beharrt, wenn auch seine Formen der Entwickelung wechseln. Die Systeme sind am Baume der Philosophie die Blätter, die Blüthen, die Früchte. Sie fallen ab, düngen den Boden, erquicken als Blüthen und werden als Früchte genossen, sie verfallen der Zeitlichkeit in kurzem Momente. Sie überdauert der sich mit neuen Blättern, Blüthen und Früchten schmückende, nie alternde Lebensbaum der Philosophie. Die Philosophie ist unsterblich, die Philosophieen sind endlich. Im Strome der Zeit stösst die Philosophie das Unvernünftige aus und hält die vernünftigen Errungenschaften, auf welchen sie weiter fortbaut, fest. Auch hier herrscht trotz einzelner rückgängiger Bewegungen, wie im grossen Entwickelungsgange der Menschheit, der Fortschritt. Die äussere Geschichte der Menschheit hat nur dann einen Fortschritt, wenn die innere Geschichte, die Culturgeschichte vorwärts schreitet. Die Seele dieser letztern ist aber die Philosophie; denn sie ist der jedesmalige Ausdruck des fortschreitenden Bildungsgrades der Menschheit. Nicht in einzelne Systeme lässt sich dieses unendliche Vorschreiten bannen. Systeme sind Durchgangs- und Entwickelungsmomente zu höheren Zielen. Es ist ein innerer lebendiger Eklekticismus, der als Entwickelungsstrom alle philosophischen Wahrheiten aus verschiedenen Systemen in sich aufnimmt, alle Irrthümer und Vorurtheile von sich ausstösst. Die Philosophie ist aber kein todter subjectiver Eklekticismus, entstehend aus verschiedenen Flecken und Lappen,

welche unoriginelle Denkmaschinen aus andern Systemen zu einem so genannten, ganzen philosophischen Hanswurstrocke zusammennähen, kein todtes Mosaikbild, dem die lebende Seele fehlt. Alle Systeme, selbst origineller Denker unserer Zeit, wie viele Errungenschaften der Vergangenheit, wie viele Gedanken eines Cartesius, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume und in neuerer Zeit auch eines Kant haben sie in sich aufgenommen! Die Theologie war eine lange Zeit das maassgebende Element der Philosophie. Kant hat der Gotteswissenschaft eine Grenze gezogen und sie ins Gebiet eines ethisch berechtigten und unabweislich geforderten religiösen Vernunftglaubens zurückgewiesen. Er nahm weder, wie der Dogmatismus, die Erkennbarkeit der Objecte ohne vorgängige Untersuchung an, noch verwarf er sie gänzlich, wie der Skepticismus, er untersuchte die Erkennbarkeit der Objecte, indem er eine kritische Untersuchung des Erkenntnissvermögens zum Ausgangspunkte machte. Er nahm die Realität des Ichs und der äussern Welt an, und sicherte so den subjectiven und objectiven Standpunkt in der Philosophie. Für die Philosophie giebt es zur Erkenntniss nur eine Erfahrungswelt. Die Erfahrung ist die einzige Erkenntniss, welche uns ein Wissen giebt. Was über die Erfahrung hinausgeht, ist Gegenstand des Glaubens, dessen Berechtigung und Gehalt die Philosophie zu untersuchen hat. Da die Erfahrungswelt allein in ihrer Realität für den Philosophen dasteht, so sind für die Philosophie der Zukunft die Naturwissenschaft und Mathematik von Bedeutung. Die naturwissenschaftlichen Resultate beeinträchtigen die wahre Philosophie nicht, sie sind ihr eine dauernde, die Erkenntniss begründende Stütze. Sie führen nicht zum Materialismus, sondern zur wirklichen Versöhnung des realistischen und idealistischen Standpunktes. Sie entfremden uns einem andern Gebiete, dem Gebiete des religiösen Glaubens, nicht. Vielseitige Forschungen haben gezeigt, dass es für diesen Glauben nicht nur, wie Kant versuchte, ethische, sondern auch naturwissenschaftliche Grundlagen giebt. Oberflächlich gekostet, sagt Franz Bacon von Verulam, führt die Natur von Gott ab, tiefer erfasst, leitet sie zu ihm zurück.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.



SYSTEM DER LOGIK

NEBST

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

ZUM GEBRAUCHE
BEI AKADEMISCHEN VORLESUNGEN UND
ZUM SELBSTUNTERRICHT

VON

DR. KARL ALEXANDER FREIHERRN v. REICHLIN-MELDEGG,

ÖFFENTLICHEM ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER
RUPRECHT-KARLS-HOCHSCHULE ZU HEIDELBERG

ZWEITE ABTHEILUNG,

WELCHE DAS SYSTEM DER LOGIK ENTHÄLT.

WIEN 1870.
WILHELM BRAUMÜLLER
K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

SYSTEM DER LOGIK

VON

DR. KARL ALEXANDER FREIHERRN v. REICHLIN-MELDEGG,

ÖFFENTLICHEM ORDENTLICHEM PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER RUPRECHT-KARLS-HOCHSCHULE ZU HEIDELBERG.

WIEN 1870.

WILHELM BRAUMÜLLER

K. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

INHALT

DER ZWEITEN ABTHEILUNG.

ERSTER ODER PSYCHOLOGISCHER THEIL.

ZWEITER ODER ANALYTISCHER THEIL.

Reine Denklehre.

ERSTER ABSCHNITT.

Lehre vom Denken an sich.

ZWEITER ABSCHNITT.

Lehre von den Begriffen und Ideen.

DRITTER ABSCHNITT

Lehre von den Urtheilen.

VIERTER ABSCHNITT.

Lehre von den Schlüssen.

DITTER THEIL: ANGEWANDTE LOGIK ODER DIALEKTIK.

ERSTER ABSCHNITT.

Heuristik.

ZWEITER ABSCHNITT.

Systematik oder Methodik.

§. 1. Stellung der Logik zur Philosophie.

Wir unterscheiden im All die Einheit, die Vielheit und die Einzelheit. Die Einheit im All ist das Eine in Allem, das Alles zusammenhaltende, in Allem thätige, Alles belebende, zur Entwicklung bringende Eine, Gott. Die Vielheit des Alls ist die unendliche Entfaltung, die mannigfaltige Gestaltung des Einen, die Welt. Gott ist als die Einheit das Sein im All, das Bleibende, Dauernde, Unveränderliche in ihm, die Welt ist das Werden dieses Seins, das Werden Gottes. Das All ist die Vielheit in der Einheit, die Welt in Gott. Auch die Einzelheit ist, wie das All, eine Vielheit in der Einheit. Ihr Unterschied vom All liegt in der Grenze, in der Qualität oder Bestimmtheit. Die Einzelheit ist eine bestimmte oder begrenzte Vielheit in der Einheit. Jedes Ding ist eine Einzelheit; denn es ist eine bestimmte oder begrenzte Vielheit in der Einheit, als Einheit ein Ganzes, eine Totalität, ein Mikrokosmos im Makrokosmos, ein abgeschlossenes Fürsichsein. Als Vielheit ist es ein Inbegriff von Theilen, Eigenschaften, Thätigkeiten, Zuständen und Verhältnissen, die harmonisch zusammenwirkend, das Eine, das Ganze bilden. Vermöge der Einheit stimmen alle Einzelheiten überein und können immer wieder unter eine höhere Einheit, Gattung gebracht werden. Vermöge der Vielheit haben die Einzelheiten bestimmte, also diese und keine andern Theile, Eigenschaften, Thätigkeiten, Zustände und Verhältnisse. Sie sind diese und keine andern; sie bilden ein so und nicht anders beschaffenes, Anderes ausschliessendes Ganzes. Vermöge der Vielheit sind alle Einzelheiten von einander verschieden und können darum auf Arten, Unter-, Mittel- und Abarten und Individuen zurückgeführt werden. Je schärfer die Einheit in der Einzelheit ausgeprägt ist, desto vollkommener ist diese, desto höher ist ihre Stufe in der Welt; denn desto näher steht sie der absoluten Einheit oder der Einheit im All (Gott). Die höchste uns bekannte Einzelheit ist diejenige, welche sich vermöge ihrer Freiheit oder Vernunft selbst als Einzelwesen weiss und jeder Einzelheit und dem Inbegriffe aller Einzelheiten entgegendenkt. Diese Einzelheit

ist der Mensch. Die Wissenschaft von der Einheit ist die **Metaphysik**, die Wissenschaft von der Vielheit ist die **Kosmologie**, die Wissenschaft von der vernünftigen Einzelheit oder vom Menschen ist die **Anthropologie**.

Die **Logik** hat zum Gegenstande das Denken. Denken ist eine Thätigkeit des menschlichen Geistes. Die Logik ist also weder eine metaphysische, noch eine kosmologische, sondern eine anthropologische, speciell psychologische Wissenschaft. Sie verhält sich zur Philosophie, wie der Theil zum Ganzen, hat aber ein sichereres und objectiv erkennbareres Gebiet, als die Metaphysik und Anthropologie, da sie sich nicht auf Gott und die unendliche Welt, auch nicht auf äusserlich wechselnde Erscheinungen am Menschen, sondern auf eine Richtung in der Geistesthätigkeit des Menschen bezieht, welche sich als eine mit Gewissheit erkennbare Thatsache des Bewusstseins innerlich darstellt und darum durch innere Beobachtung und analogisch vermittelst der Sprache auch durch Beobachtung Anderer, aus deren Handlungsweise wir auf Selbstbewusstsein schliessen, richtig aufgefasst werden kann.

§. 2. Entwickelung der Logik als Wissenschaft.

Die Logik denkt über das Denken; sie setzt das Denken voraus. Das Denken ist also früher, als die Logik. Man denkt zuerst über dasjenige, welches als Object der Erfahrung auf uns wirkt, man unterscheidet sich im Selbstbewusstsein von den zum Bewusstsein gekommenen fremden Objecten; aber man denkt deshalb immer noch nicht über des Denken selbst. Erst, wenn dieses Denken über das Denken anfängt, beginnt die Logik. Wenn auch Herakleitos in seiner Lehre vom Flusse aller Dinge die Identität und den Widerspruch in den Gegensätzen und ihrer Einheit unterscheidet; so kommt er nicht durch eine Reflexion über das Denken, sondern lediglich durch seine Feuerkosmogonie zu dieser Unterscheidung. Eine bewusstlos im Menschen sich regende Logik ist die natürliche Logik, welche so alt, als das Denken ist. Die eigentliche (wissenschaftliche) Logik beginnt erst da, wo sich die Reflexion ausschliessend das Denken als Object setzt. Auch die Eleaten behandeln das Denken nur gelegenheitlich, indem sie den Blick auf die Natur werfen, und als das Wahre, als die Einheit in ihr, das Sein erkennen. Das Denken zieht sich nicht in sich zurück, untersucht nicht seine eigenen Bestandtheile und Gesetze. Es gehört hier nur mit zur Natur, mit zum Sein, es ist auch ein Sein und ist, da nur ein Sein ist, mit dem Sein identisch. Wenn der Eleate Parmenides die Sätze ausspricht: „Dieses muss man sagen und denken, dass das Sein ist;" — „das Sein ist, das Nichtsein

ist nicht," so beziehen sich diese Sätze auf die Art und Weise, wie er die Natur auffasst, und werden von ihm nicht als Denkprincipien erkannt. Sein eigenes Denken gehört mit zur Natur und ist eben das Sein. Er hat kein Denkgesetz entwickelt, sondern ein in ihm bewusstlos vorhandenes Denkgesetz auf die Natur der Dinge übergetragen, denen nur ein Sein zukommt, die nur ein Sein der Wahrheit nach sind, von welchem man nur sagen kann, dass es ist, niemals aber, dass es nicht ist. Die Pythagoreer sind, den Joniern und Eleaten gleich, als Philosophen, der äussern Natur zugewendet. Durch die Wahrnehmung der verschiedenen Formen der Dinge, ihrer dabei herrschenden geometrischen und arithmetischen Verhältnisse, kommen sie auf ihr Formen- und Zahlensystem ohne Reflexion über das eigene Denken. Auch die dialektischen Künste des Zeno und der Megariker und Cyniker sind mehr Anwendungen eines denkenden Verstandes auf speculative Naturbetrachtungen, aber keine mit Bewusstsein auf das eigene Denken gerichteten Untersuchungen. Eben so verhält es sich mit den Sophisten, mit Gorgias, der auf die Eleaten, mit Protagoras, welcher auf Herakleitos zurückgeht. Sokrates kennt zwar zwei wichtige und wesentliche Bestandtheile der Logik, die Definition und Induction, aber diese werden nicht durch eine Reflexion über das Denken gewonnen, sondern praktisch auf die Methode seiner philosophischen Gedankenentwickelung im Gespräche angewendet. Die praktische Anwendung umfasst ethische Probleme, von der Aufgabe und dem Wesen der Logik als theoretischer Wissenschaft ist noch keine Rede. Plato kennt die Eintheilung und Deduction; er wendet in vollkommenerer Weise die Definition und Induction des Sokrates an, er beschränkt sich bei der Anwendung nicht mehr auf ethische Ziele, wie Sokrates. Seine Anwendung bezieht sich auf seine ganze Welt- und Geistesauffassung. Er wendet die Kunst des philosophischen Denkens an, er kennt die analytische und synthetische Entwickelung der Begriffe; er sieht die Begriffe objectivirt oder in der Natur verwirklicht. Sie sind ihm als solche Ideen. Er subsumirt die niederen Ideen den höheren oder allgemeineren, und alle zusammen der höchsten Idee des Guten. Er sucht sich über die Art und Weise Rechenschaft zu geben, wie er zu Begriffen kommt, diese einander entgegensetzt, auf einen höhern Begriff zurückführt, Begriffe bestimmt, eintheilt und ableitet. Aber seine ganze Begriffsentwickelung wendet sich den Objecten oder der äussern Welt zu, er findet die Begriffe in den Objecten verwirklicht; es ist noch keine wissenschaftliche Durchführung des innern Denkens selbst als eines Gegenstandes des eigenen Denkens. Das logische und metaphysische Element sind nicht genau unterschieden. Die logischen Probleme sind objective Probleme. Der erste wahrhaft wissenschaftliche Begründer einer Wis-

senschaft vom Denken über das Denken ist Aristoteles. Sie ist ihm aber mehr Technik, Methodologie, als eine vollständige Darstellung aller Denkthätigkeit. Er erforscht vorzugsweise und zuerst die Formen und Gesetze des wissenschaftlichen Beweises. Er ist der Erste, welcher eigene logische Hauptwerke schrieb, die Schrift von den Kategorieen, de interpretatione, die beiden Analytiken, die Topik und die Schrift über die sophistischen Schlüsse. Die Wissenschaft hat zur Aufgabe, alle Erscheinungen aus Gründen zu erklären. Man geht entweder von der Wirkung zur Ursache, vom Besondern zum Allgemeinen (Induction), oder von der Ursache zur Wirkung, vom Allgemeinen zum Besondern (Beweisführung).

Die Elemente des Denkens sind die Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Aristoteles ist nicht, wie Plato, das Allgemeine, die Idee, der objective Begriff, das Wesenhafte in den Dingen. Das Einzelne ist das Wesenhafte. Die Substanzen sind einzelne Dinge. Er unterscheidet das Zufällige und Wesentliche und im Wesentlichen das Allgemeine, die Gattung und den Begriff. Das mehreren Dingen vermöge ihrer Natur Gemeinsame ist das Allgemeine. Bezieht sich das Allgemeine nicht auf eine Eigenschaft, sondern auf das Wesen der unter es gehörigen Dinge, so ist es Gattung. Die Art entsteht aus der Gattung durch wesentliche besondere Bestimmungen eines Theiles der Gattung, wobei die besonderen Bestimmungen mit denen der Gattung verbunden werden. Wenn die Bestimmungen der Gattung und Art, unter welche der Gegenstand gehört, in den ihn unterscheidenden Merkmalen so gefasst werden, dass sie auf keinen andern Gegenstand passen, als denjenigen, den man im Auge hat, so entsteht das Wesen des Dinges oder der Begriff. Das Wesen der Dinge liegt in der Form. Die Form des Dinges ist der Begriff. So geht das Wissen auf das Allgemeine, was schon der Gebrauch der Worte beweist. Nicht der sinnliche Gegenstand, nur die Art seines bestimmten Daseins kann definirt werden. Selbst die unterste Art hat noch allgemeine Bestimmungen. Die Einzelwesen unterscheiden sich zuletzt nicht mehr der Art nach, sondern nur durch zufällige Merkmale von einander. Aristoteles unterscheidet in den Begriffen das Identische, was unter eine Art fällt, und das Verschiedene, was nicht unter einen Begriff gehört. Er unterscheidet den conträren und den contradictorischen Gegensatz der Begriffe. Das conträr Entgegengesetzte liegt in derselben Gattung am weitesten von einander. Der contradictorische Gegensatz entsteht durch die Bejahung und Verneinung des Begriffes. Zwischen beiden giebt es kein Mittleres. Der eine oder andere Gegensatz muss einem bestimmten Gegenstande nothwendig beigelegt werden. Er zählt, indem er die Begriffe auf die Objecte der Natur anwendet, zehn Stammbegriffe oder Kategorieen als

Fachwerk für die Existenz der Dinge auf, welche wir später kennen lernen werden. Nicht durch den Begriff allein, sondern durch das Urtheil, den Satz, entsteht eine eigentliche Rede oder Aussage, kann von Wahrheit oder Irrthum gesprochen werden. Der Satz oder das Urtheil (ἀπόφανσις) ist die Verbindung des Nenn- und Zeitwortes, des Subjectes und des die Copula einschliessenden Prädicates unter der Form der Aussage d. h. der Bejahung oder Verneinung. Die Grundform ist das einfache kategorische Urtheil. Das Urtheil unterscheidet sich ursprünglich als bejahendes und verneinendes. Bejahung und Verneinung eines und desselben Urtheils bilden einen contradictorischen Gegensatz. Eines von beiden muss wahr sein, ein mittleres zwischen beiden ist unbedingt auszuschliessen. Hier erhalten wir die Qualität der Urtheile. Er kennt auch die Quantität der Urtheile und unterscheidet allgemeine, besondere und einzelne oder individuelle Urtheile. Er spricht auch nach grammatischer Unterscheidung von unbestimmten Urtheilen. Auch die Modalität der Urtheile ist ihm bekannt. Aber seine Urtheile beziehen sich der Modalität nach auf die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Seins, auf die objective Beschaffenheit der Dinge, nicht, wie in der spätern Logik, als problematische, assertorische und apodiktische Urtheile auf den Grad der subjectiven Gewissheit. Auch die Umkehrung der Urtheile wird von ihm in der Schlusslehre behandelt. Die Relation der Urtheile behandelt er nicht, er hat die Urform des kategorischen Urtheils, und kennt weder das hypothetische, noch das disjunctive Urtheil. Die in ihrer Echtheit beanstandete Schrift von den Kategorieen behandelt die Stammbegriffe, die Schrift von der Auslegung[1] den Satz und das Urtheil, die erste Analytik[2] den Schluss, die zweite Analytik[3] den Beweis, die Definition, die Eintheilung und die Erkenntniss der Principien, die τοπικὰ die dialektischen oder Wahrscheinlichkeitsschlüsse, und die Schrift Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων die Trugschlüsse der Sophisten und die Auflösung derselben.[4] Der wichtigste und originellste Theil der Aristoteles'schen Logik ist die Schlusslehre. Sie ist von ihm am ausführlichsten behandelt, da sie die bedeutendste Beziehung zur Technik oder Methodik des Beweisverfahrens hat. Erst die Verknüpfung der Urtheile führt zum Fortschritte des Denkens. Aus zwei Urtheilen wird ein drittes im Schlusse abgeleitet. Zwei Begriffe werden erst dann im Schlussurtheile verbunden, wenn sie durch einen dritten in den Prämissen enthaltenen Mittelbegriff

---

[1] Περὶ ἑρμηνείας.

[2] Ἀναλυτικὰ πρότερα.

[3] Ἀναλυτικὰ ὕστερα.

[4] Diese fünf Hauptschriften sind die ὀργανικὰ der Aristoteliker; denn sie handeln von der Methode als dem ὄργανον der Erkenntniss.

vermittelt werden. Jeder Schluss besteht darum seinem Wesen nach aus drei Grundbegriffen. Die Stellung des Mittelbegriffs in den beiden ersten Urtheilen oder in den Prämissen zum Subjects- und Prädicatsbegriffe des Schlusssatzes bedingt die Form des Schlusses, die sogenannte Schlussfigur. Der Mittelbegriff ist entweder Subject des höheren und Prädicat des niedrigeren Begriffes oder Prädicat von beiden oder Subject von beiden. Es sind also nach ihm drei Schlussfiguren (*σχήματα*) möglich. Sie gehören dem kategorischen Schlusse an. Die vierte Schlussfigur, in welcher der Mittelbegriff die umgekehrte Stellung der ersten Schlussfigur erhält und also Subject des niedrigeren und Prädicat des höheren Begriffes wird, behandelt er ebenso wenig, als die Form des hypothetischen und disjunctiven Schlusses. Er behandelt ferner die bekannten Schlussarten der drei Figuren. Vollkommene Schlüsse geben ihm nur die vier Schlussarten der ersten Schlussfigur; die Schlussarten der übrigen erscheinen ihm als unvollkommen. Sie sind durch Umkehrung der Sätze auf die erste vollkommene Schlussfigur zurückzuführen. Auch die Art der Behandlung und die Kunst, die Irrthümer in den Vordersätzen und im Schlusssatze eines Schlusses zu vermeiden, ihn so zum Beweise zu gebrauchen, sind Gegenstände der Logik unseres Philosophen. Der Beweis ist ein wissenschaftlicher Schluss. Die Vordersätze müssen ursprüngliche Ursachen für den zu beweisenden Schlusssatz enthalten, sie müssen nothwendig sein. Die beweisenden Sätze müssen unmittelbar, also in sich und durch sich gewiss sein, keines weiteren Beweises mehr bedürfen, oder auf unmittelbar gewisse Sätze zurückgeführt werden. Solche in sich und durch sich gewisse Sätze sind die Principien. Aristoteles stellt das Princip des Widerspruches als ein solches auf, welches also lautet: „Es ist unmöglich, dass Eines und Dasselbe Einem und Demselben zugleich in einer und derselben Beziehung zukomme und auch nicht zukomme.“ Er sagt vor der Mittheilung desselben: „Das festeste Princip von allen ist dasjenige, bei welchem die Täuschung unmöglich ist .... Dass ein solches Princip das festeste von allen ist, ist offenbar, welches aber dieses Princip ist, werden wir sogleich sagen.“ [1]

Als zweites Princip wird das des ausgeschlossenen Dritten angeführt. Es lautet: „Eben so wenig ist es denkbar, dass etwas zwischen dem Widerspruche der Bejahung und Verneinung als ein Mittleres sei, sondern von irgend einem Bestimmten muss man ein Bestimmtes entweder

[1] Aristot metaph. IV, 3, 10. *Βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον* ..... IV, 3, 13: *Ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή, δῆλον· τίς δ' ἔστιν αὕτη, μετὰ ταῦτα λέγομεν. τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.*

bejahen oder verneinen."[1] Das Princip wird näher erklärt und auf das Denken, wie auf das Sein, angewendet. Man kann aber, wie unser Philosoph sagt, auf zweierlei Art ableiten, das Besondere aus dem Allgemeinen, welcher Ableitung er den Vorzug giebt, oder das Allgemeine aus dem Besondern. Die erste Ableitung findet im Schlusse im engern Sinne, dem dialektischen und dem wissenschaftlichen Schlusse oder Beweise, die zweite Ableitung in der Induction statt. Die Induction ist unvollständig und unsicher, da man nicht alle eine Eigenschaft habende, oder unter eine Gattung gehörende Einzelheiten aufzählen kann. Der dialektische oder Wahrscheinlichkeitsbeweis muss hier den Ersatz bieten. Wahrscheinlich ist, was Alle oder die Meisten, besonders die Verständigen und Erfahrenen, als wahr annehmen. Die Wahrscheinlichkeitsschlüsse werden im Einzelnen behandelt und die sophistischen Trugschlüsse widerlegt.

Theophrast und Eudemos, des Aristoteles Schüler, fügten zu den kategorischen Schlüssen des Meisters die hypothetischen und disjunctiven und in den kategorischen Schlüssen zu den vierzehn Aristoteles bekannten Schlussarten der drei Schlussfiguren noch fünf weitere hinzu. Epikur macht die Logik zur Kanonik und findet die Wahrheit nur im Sinnenzeugnisse.

Unter den nach Aristoteles folgenden Schulen hat die der Stoiker die Logik am meisten bearbeitet und ihr Gebiet erweitert. Die Logik ist, wenn auch nicht der wichtigste, doch, der äussern Reihenfolge nach, der erste unter den drei Theilen der Philosophie. Sie ist nur das Mittel für die Zwecke der Physik und Ethik. Die Stoiker unterscheiden zuerst zwei Theile der Logik, Rhetorik und Dialektik, dazu fügten sie später die Erkenntnisstheorie und eine Untersuchung der Begriffsbestimmungen. Die interessantesten Theile der stoischen Logik sind die Erkenntnisstheorie und die der formalen Logik entsprechende Dialektik. Die stoische Erkenntnisstheorie ist empirisch, sie geht von der Erfahrung zum Begriffe über und giebt der Untersuchung der Begriffe einen praktischen Charakter, indem sie nach dem obersten Kriterium der Wahrheit forscht. Die Vorstellungen (*φαντασίαι*) entstehen dadurch, dass das Vorgestellte (*φανταστὸν*) oder das Object auf die Seele wirkt. Die Seele ist ursprünglich eine unbeschriebene Tafel. Wie ein Siegel im Wachse sich eindrückt, so drücken sich die Einwirkungen der äussern Gegenstände in die Seele ein. Durch die Wahrnehmungen wird das leere Blatt der Seele voll geschrieben. Aus der Wahrnehmung geht die Erinnerung an das Wahrgenommene und aus vielen Erinnerungen der gleichen Art die Erfahrung hervor. Durch Schlüsse aus der Er-

---

[1] Aristot. metaph. IV, 7, 1: *Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν.*

fahrung entstehen die über das unmittelbar Wahrnehmbare hinausgehenden Begriffe. Von Natur, kunstlos stattfindende Begriffe sind die so genannten *προλήψεις* oder die *κοιναὶ ἔννοιαι*, unserer Natur eigene Normen der Wahrheit und Tugend. Sie sind nicht angeboren, sie sind gemeinsame Begriffe, solche, welche als allgemein und rein menschlich von Allen aus der Erfahrung abgeleitet werden. Die künstliche Zusammenfassung der Begriffe ist die Wissenschaft. Sie entsteht also ihren Elementen nach aus der Erfahrung. Unser Verstand erhält seinen Stoff allein aus der Erfahrung vermittelst der Wahrnehmung, und die allgemeinen Begriffe werden aus der Wahrnehmung durch Schlüsse gebildet. Suchen wir zunächst das Kriterium der Wahrheit für die Vorstellung, so ist diejenige Vorstellung wahr, welche von einem Existirenden kommt und diesem Existirenden entspricht.[1] Allein hier entsteht die Frage: Woran kann man das Wirkliche oder Existirende erkennen, wodurch es vom bloss Eingebildeten unterscheiden? Hat sich das erste Kriterium auf das Object bezogen, so bezieht sich jetzt dieses eigentliche Kriterium auf das Subject. Die subjective Ueberzeugungskraft entscheidet. Die Vorstellung zwingt sich uns auf mit einer unwiderstehlichen Gewalt. Solche Vorstellungen sind begriffliche Vorstellungen, weil sie mit der Ueberzeugungsfestigkeit, dem Begriffe, verbunden sind. So ist das wahre und letzte Kriterium die begriffliche Vorstellung.[2] Der allgemeine Gegenstand der formalen Logik ist das Gedachte. Das Gedachte ist auch das Ausgesprochene und dieses ist entweder ein vollständiges oder unvollständiges. In der Kategorieenlehre gehen die Stoiker von Aristoteles aus. Aber Aristoteles hat seine Kategorieen getrennt, die Stoiker fassen sie unter einen gemeinsamen höchsten Gattungsbegriff. Die Zehnzahl der Aristotelischen Kategorieen wird auf vier Stammbegriffe zurückgeführt. Die Kategorieen des Aristoteles sind sich coordinirt, die stoischen sind sich untergeordnet, so dass die nachfolgende die vorausgehende näher bestimmt. Wir werden später auf diese Kategorieen zurückkommen. Die Stoiker unterscheiden einfache und zusammengesetzte Urtheile. Die einfachen sind die kategorischen, die zusammengesetzten die hypothetischen, begründenden, copulativen, disjunctiven, causalen und vergleichenden Urtheile. Unter den zusammengesetzten Urtheilen sind die hypothetischen und disjunctiven die wichtigsten. Die stoische Syllogistik behandelt die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse. Die stoische Logik artete, anstatt die Denkthätigkeiten genauer zu untersuchen, in leeren Formalismus aus. Ein Fehler war, dass an die Stelle

---

[1] Sext. Empiric. adv. Mathem. VII, 244: *Ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον.*

[2] *Φαντασία καταληπτική.*

des von Aristoteles aufgestellten kategorischen Schlusses der hypothetische zur Grundform gemacht wurde. Die theosophisch schwärmerischen Neuplatoniker haben eben so wenig den Fortschritt der Logik gefördert.

Die Logik erregte in der Philosophie des Mittelalters, welche wesentlich Religions- und Offenbarungsphilosophie war, nicht das erste Interesse, doch kam sie durch Aristoteles, dessen Philosophie das Mittelalter beherrschte, zu Ehren. Die Lehren des Organons wurden in die Lehrbücher der sieben freien Künste seit dem sechsten christlichen Jahrhundert, von christlichen Dom-, Stifts- und Klosterschulen, wie von arabischen und jüdischen Philosophen, aufgenommen. Die Schrift des Marcianus Capella (470 n. Chr.) behandelt die sieben freien Künste, lässt in der Einleitung den Gott Mercur sich mit der Philosophie vermählen, und enthält die damals in den Schulen gelehrten Gegenstände. Boëthius (470—526) übersetzte zuerst die logischen Schriften des Aristoteles und commentirte einzelne, auch übersetzte und commentirte er die Einleitung des Porphyrius (233—304) zur Logik des Aristoteles, so wie er auch einzelne logische Abhandlungen herausgab. Die Logik wurde in der Zeit der Scholastik durch eine spitzfindige Anwendung philosophischer Fragen auf das Dogma und durch den Streit des Realismus und Nominalismus über die Realität der Gattungsbegriffe oder Universalien weiter nach dem Muster des Aristoteles ausgebildet und die Syllogistik besonders verfeinert. Durch das vom byzantinischen Reiche und Italien ausgehende Wiederaufleben der classischen Studien im vierzehnten, fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderte und in dem letzten Jahrhunderte durch die christliche Kirchen- und Glaubensverbesserung trat die Scholastik, wo sie nicht ganz unterdrückt wurde, mit ihren dogmatischen Spitzfindigkeiten, welche man für Philosophie ausgab, in den Hintergrund. Man griff nach den Classikern, studirte aufs Neue den Aristoteles, und seine Logik herrschte auch seit der Reformation unter Protestanten und Katholiken.

Unter den italienischen Naturphilosophen einer neu aufblühenden Culturzeit zeichnet sich Bernardinus Telesius (1508—1588) aus. Nicht, wie die Platoniker Pletho, Bessarion im fünfzehnten Jahrhunderte und Andere, bekämpfte er den Aristotelismus zum Vortheile einer Partei seiner Zeit, sondern lediglich durch den Versuch, eine Philosophie der Natur aufzustellen.[1] Er stellte die Empfindungen der Sinne, durch welche wir das Wahre der Natur kennen lernen, höher, als alle Schlüsse der Aristotelischen Logik. Die Logik, die Physik und Metaphysik des

---

[1] De natura juxta propria principia. Rom. 1565, Neapol 1586, dann zu Genf 1588 mit den quaestiones peripateticae, mit Andreas Caesalpinus (1519—1603), welcher den averroïstischen Aristotelismus zum Pantheismus umschuf.

Aristoteles bekämpfte Petrus Ramus, Pierre de la Ramée, (1515—1572) und gab auch einen ziemlich unbedeutenden Versuch einer Umgestaltung der Logik, wobei er hauptsächlich nach Cicero und Quinctilian die Logik mit der Rhetorik zu verschmelzen suchte.[1] Eine bedeutend neue Bereicherung erhielt die logische Wissenschaft durch **Franz Baco von Verulam** (1561—1626), den Vater der neuern Philosophie, in Hinsicht auf die Methode der philosophischen Forschung. Weil Baco in der Methode Epoche macht, hat er auf die logische Behandlung einen nicht unbedeutenden Einfluss. Die empirische Entwickelungsreihe der Philosophen der Neuzeit beginnt mit ihm. Er trennt die Religion von der Wissenschaft. Die Erfahrung ist der Ausgangspunkt der Philosophie. Beobachtungen und Experimente sind die Hülfsmittel. Methodisch muss die Induction angewendet werden, indem man vom Einzelnen beginnt, zum nächsten, mittleren bis zum höchsten Allgemeinen auf der Leiter der Natur aufwärts steigt. Baco stellt Musterregeln auf, nach denen bei der Auffindung der Wahrheit in der Natur, dem Gegenstande der Wissenschaft, die Philosophie verfahren muss. Er verwirft den Syllogismus, er misskennt die Bedeutung der Deduction oder der Ableitung des Besonderen aus den Principien auf Kosten des von ihm zur wissenschaftlichen Methode erhobenen inductiven Erkennens. Die inductive Logik ist ihm allein die Norm der Erkenntniss. Er will sie selbst auf die intellectuellen und moralischen Wissenschaften angewendet wissen.

Cartesius (1596—1650) geht im Gegensatze von Baco's empirischem oder objectivem Standpunkte von der Selbstgewissheit des Denkenden oder des Ichs aus. Die subjective Klarheit und Deutlichkeit des Denkens ist ihm der Maassstab zur Beurtheilung der Wahrheit des Erkannten. Er giebt Vorschriften für die Methode des zur Erkenntniss führenden Denkens, verbindet Induction und Deduction und unterscheidet die analytische und synthetische Methode. Die Logik wird eine Denkkunst. Sie wird die Kunst des rechten Vernunftgebrauches beim Erkennen der Dinge.

An die Stelle der grossen Anzahl von logischen Vorschriften will er nur vier setzen. Die erste Vorschrift ist, nichts anzunehmen, was man nicht evident erkannt hat. Diese Vorschrift erläutert er dahin, dass man sich sorgfältig vor aller Ueberstürzung und vorgefassten Meinung hüten solle und keinen Begriff in das Urtheil aufnehme, den der Geist nicht klar und deutlich vorgestellt hat, so dass er in keiner Weise mehr bezweifelt werden kann. Die zweite Vorschrift besteht in

---

[1] Animadversiones in dialecticam Aristotelis. Paris. 1534. Institutiones dialecticae. Paris. 1543.

[2] Novum organon scientiarum. Lond. 1620.

der Theilung der Schwierigkeiten der zu lösenden Aufgabe in so viele Theile, als man kann und zur Lösung nöthig sind. Die dritte Vorschrift verlangt Ordnung im Denken, im Untersuchen. Man soll mit den einfachsten Gegenständen beginnen und die leichtesten zuerst kennen lernen, um stufenweise zu den zusammengesetzten aufzusteigen. Man muss dabei sogar eine Ordnung bei denjenigen Gegenständen voraussetzen, welche nach ihrer Natur nicht auf einander folgen. Die vierte Vorschrift verlangt eine ganze Aufzählung, allgemeine Ueberblicke, die uns die Gewissheit geben sollen, dass wir nichts übergangen haben. Mit der Logik, meint Descartes, erklärt man mehr andern eine Sache, als dass man sie dadurch begreifen lernt.[1]

Nach Spinoza, welcher den Cartesianischen Dualismus zum Monismus erhob, soll unser Verstand Alles auf das Urbild der Natur beziehen, alle seine Ideen von derjenigen Idee ableiten, welche sich auf den Ursprung und die Quelle der ganzen Natur bezieht, so dass diese Idee die Quelle der Ideen selbst wird.[2] Er unterscheidet drei Erkenntnissvermögen, das sinnliche Erkenntnissvermögen oder die Einbildungskraft, das die Wissenschaft bildende Reflexionsvermögen des Verstandes (ratio) und das schauende Erkenntnissvermögen (intellectus). Die Erkenntniss des intellectus ist die höchste Erkenntniss; sie bezieht Alles auf die letzte Ursache, die mit dem All identische eine Substanz, welche er Gott nennt. Die Methode wird vermittelst der Erkenntnisstheorie auf die metaphysische Auffassung der Natur angewendet und hat einen mathematischen Charakter.

Locke ist empirisch, wie Baco, und geht von einer Kritik des Erkenntnissvermögens aus. Es handelt sich aber hier nicht um die Erfahrung äusserer Objecte, sondern um die innern Objecte derselben. Alle Erkenntniss geht aus Sensation, Wahrnehmung äusserer Objecte durch die Sinne und Reflexion, Wahrnehmung innerer Zustände, hervor. Die innere Wahrnehmung hat aber die ganze, die äussere nur eine beschränkte Wahrheit. Viele Eigenschaften an den äussern Gegenständen sind nicht objectiv, sondern nur subjectiv. Der Substanzbegriff beim äussern Objecte ist ja nur eine zusammengesetzte Idee und entsteht aus dem Schlusse von der regelmässig wiederkehrenden Verbindung von einfachen Ideen auf eine ihnen zu Grunde liegende Einheit, welche also immer ein Dunkles, Unbestimmtes bleibt. Wir können uns nur an die Zeichen der Dinge, nicht an die Dinge selbst halten; es handelt sich um die objectiv richtige Verbindung oder Trennung der Zeichen.[3]

---

[1] Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. 1637 (Discursus de methodo recte utendi ratione. 1644).

[2] Tractatus de intellectus emendatione in Oper. posthum. Amstel. 1677.

[3] Essay concerning human understanding. Lond. 1690.

Die Zweiheit der Erkenntnissquellen, der Sensation und Reflexion, hob Condillac auf, und machte in seinem Sensualismus die Wahrnehmung durch die Sinne zur einzigen Erkenntnissquelle.[1] Die Richtung wurde, da Alles auf die Empfindung hinausläuft, und diese eine innere oder subjective auch bei der Wahrnehmung äusserer Objecte ist und bleibt, immer mehr subjectiv. So bei Berkeley, welcher das Sein zur Wahrnehmung, zur Vorstellung macht (esse est percipi), so bei Hume, der nur sinnliche Eindrücke und Copieen dieser Eindrücke kennt und den Substanzbegriff bloss auf eine Summe von mit einander sich verbunden darstellenden Eindrücken zurückführt und das Causalitätsgesetz bestreitet, indem er es zu einer blossen Succession von Eindrücken in uns macht, so in der Schule der schottischen Moralphilosophen, welche ihre Erkenntnisse auf in sich und durch sich gewisse Sätze oder gewisse Principien des so genannten gemeinen oder gesunden Menschenverstandes zurückführt und sich darum auf die angebornen Ueberzeugungen, Thatsachen innerer Wahrnehmungen, beruft, so bei Rousseau, der mit seinem Satze: Le sentiment est plus que la raison, das innere Gefühl höher stellt, als alle Erkenntniss des Aeussern oder Objectiven, so selbst bei Kant, der mit einer Kritik des Erkenntnissvermögens beginnt und zuletzt in dem erkennenden Geiste des Subjectes alle Formen der Erkenntniss findet, über welche hinaus man nie zum Dinge an sich kommt. Bei Leibniz liegen alle Vorstellungen schon ursprünglich in der Monade oder Seele und kommen von Innen heraus zur Entwickelung, die Ideen sind angeboren. Er bekämpft die Locke'sche Erkenntnisstheorie. In der Kraft der Seele liegt der Quell der Erkenntniss. Die logischen Regeln müssen darum in der Seele liegen, sie haben in der Wissenschaft des Beweises wegen Bedeutung. Es giebt Principien des Beweises. Er hat zum Princip des Widerspruches noch das Princip vom Grunde oder vom zureichenden Grunde hinzugefügt.[2] Die Logik wird erkenntnisstheoretisch und steht in Beziehung zur Ontologie und Psychologie.

Mit Kant schwindet der Dogmatismus und Skepticismus und tritt der Kriticismus in seine Rechte. Er geht von einer kritischen Unter-

---

[1] Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst. 1746; traité des sensations, 1754; Logique 1781.

[2] Monadol 31, 32 (Erdmann, S. 707): Nos raisonnemens sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce, qui en enveloppe et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons, qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énontiation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.

suchung des Ursprunges, Umfanges und der Grenzen der menschlichen Erkenntniss aus. Die allgemein gültigen und nothwendigen Urtheile beruhen auf Apriorität, sie haben einen rein subjectiven Ursprung vor aller Erfahrung. Durch die sinnlichen Affectionen wirkt der Stoff der Erkenntniss von Aussen auf uns; aber die Formen unseres Erkennens liegen vor aller Erfahrung in unserm Innern, so die Anschauungsformen der Sinnlichkeit: Raum und Zeit, so die Kategorieen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität mit ihrer je dreifachen Unterabtheilung. Wir können über diese Formen nicht hinaus. Das Object der Erkenntniss ist für uns nur das Ding in der Erscheinung, die Erfahrungswelt, nicht das Ding an sich. Doch steht die allgemeine formale Logik mit dieser in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten Erkenntnisstheorie in keinem Zusammenhange. Sie ist die Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen, von der Form des Denkens, von dem Gebrauche des Verstandes und der Vernunft nach apriorischen Principien. Die Logik erhält also durch Kant einen entschieden formalen Charakter. Schon im Mittelalter trennte sich der Geist, das Subject von der Natur und brachte sich zu ihr auf der Grundlage einer von der Religion abhängigen Anschauung in einen feindlichen Gegensatz. Aus der objectiven Beziehung der Logik bei Aristoteles kam sie immer mehr in eine subjective Richtung und Verwerthung. Wenn sie auch vorübergehend durch den Baconischen Empirismus eine auf die Auffindung der Wahrheit in der Natur sich beziehende Methode wurde, und bei Spinoza eine metaphysische Bedeutung erhielt, so behielt sie und erweiterte immer mehr den subjectiven Charakter, sowohl in den sensualistischen Schulen Locke's, Hume's und Condillac's, als in den idealistischen Leibnizens, Berkeley's, der schottischen Moralphilosophen. Die vor Kant Epoche machenden Philosophen schrieben keine Logiken; sie setzten die Wahrheit der Aristotelischen Logik in der Fundamentallehre voraus. Es handelte sich hauptsächlich um die Anwendung und Verwerthung derselben, so dass die Logik sich bald mehr der Erkenntnisstheorie, bald mehr der Methodik zuwandte, je nach der Verschiedenheit der Principien und Ziele. Der logische Aristotelische Körper wurde im Laufe der Zeit nicht vernichtet, sondern bereichert, in eine praktische Stellung zur Wissenschaft gebracht. Der Kern der Logik blieb in Schulen und Schriften dem Wesen nach immer Aristotelisch. Schon die Umwandlung der mehr objectiven Richtung der Aristotelischen Logik in eine subjective veranlasste einen immer formaler werdenden Charakter. Dieser Charakter musste durch Kant wesentlich vollendet werden, da nach ihm unser Erkennen nur unter den uns vor aller Erfahrung angeborenen Anschauungs- und Denkformen stattfindet. Diese Richtung war für die Logik eine besonders

Fruchtbringende. Wir haben eine Reihe der besten Lehrbücher der Logik, welche einen durchaus formalen Charakter haben, indem sie die Logik als die Wissenschaft von der Form, der Art und Weise des Denkens, betrachten. Wir nennen die Lehrbücher nach rein Kant'schem Standpunkte von Kant,[1] Kiesewetter,[2] welcher sich durch Ausführlichkeit und Deutlichkeit, Krug,[3] Bachmann,[4] Fries, der von einer psychologischen Grundlage der Logik ausgeht.[5] Die Herbart'sche Logik, welche die Logik frei von Einflüssen und Beziehungen zur Metaphysik erhält, wahrt den formalen Charakter der Logik, wie die Kant'sche Schule, hat die Deutlichkeit in den Begriffen, und die sich darnach richtende Zusammensetzung der Begriffe zu Urtheilen und Schlüssen im Auge und bringt auch die Mathematik, welche von ihr auf die Psychologie angewendet wird, in Beziehung zur Logik. Die vorzüglichsten Lehrbücher der Logik nach dieser Richtung sind die von Drobisch,[6] Waitz,[7] Allihn,[8] Rob. Zimmermann.[9]

Form und Materie liegen nach J. G. Fichte im Ich. Die formale Logik hebt nach ihm die Einheit der Form und des Stoffes im Ich auf und ist keine philosophische Wissenschaft. Das Subjective und Objective, das Ideale und Reale, die Form und der Inhalt der Erkenntniss wird nach Schelling in das Absolute verlegt. Dazu braucht man keine Logik, sondern nur die zu sehr missbrauchte intellectuelle Anschauung. Die formale Logik wird darum ebenfalls aus dem Kreise der philosophischen Wissenschaften verbannt oder wenig berücksichtigt. Doch haben Anhänger Schelling's Lehrbücher der Logik geschrieben. Die besten sind von Klein,[10] Troxler,[11] Franz Joseph Zimmermann,[12] das letztere besonders durch Kürze, Klarheit und Deutlichkeit ausgezeichnet.

Der rein formale Charakter wird durch Hegel und die Hegel'sche

[1] Logik, herausgeg. von Jäsche, 1800.
[2] Kiesewetter, Grundr. der Logik, 1791.
[3] Logik oder Denklehre, 1806.
[4] System der Logik, 1828.
[5] Grundriss und System der Logik, 1811.
[6] Neue Darstellung der Logik in ihren einfachsten Verhältnissen nebst einem logisch-mathematischen Anhange. 1836, 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. 1863.
[7] Hauptlehren der Logik, 1840.
[8] Antibarbarus logicus, 1851, 2. Aufl. 1853.
[9] Grundriss der Logik, 1860.
[10] Verstandes- oder Anschauungs- und Denklehre, 1810.
[11] Logik, die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniss, 1829–1830.
[12] Denklehre zum Gebrauch bei Vorlesungen, Freiburg, Groos, 1832.

Schule beseitigt. Die Logik wird eine metaphysische Wissenschaft. Form und Inhalt des Denkens werden nicht, wie bei Kant, getrennt. Die Entwickelungsformen der Gedanken sind auch die Entwickelungsformen der Dinge. Der reine Gedanke entwickelt, vom inhaltleersten Begriffe beginnend, allmählig durch dialektischen Gedankenprocess vermittelst These, Antithese, und Synthese die inhaltsvolleren und concreteren Begriffe. Der Begriff entfaltet sich vom reinen Sein durch Quantität, Qualität und Maass zum Wesen und von diesem zum subjectiven, objectiven Begriff und der absoluten Idee, er entwickelt aus dieser die Natur von Raum und Zeit bis zum animalischen Organismus, den Geist als subjectiven, objectiven und absoluten Geist. Die Logik ist die Wissenschaft von der reinen, absoluten Idee. Sie besteht aus drei Theilen, Lehre vom Sein, vom Wesen und Begriff. Die absolute Idee ist die Idee, welche sich selbst denkt, die den in ihr liegenden Inhalt als sich selbst erkennt. Die Logik wird eine objective oder materielle Logik, indem sie den Denkstoff mit der Denkform identificirt, die formale Logik wird ihren Hauptbestimmungen nach nur in dem kleinen Abschnitt der Logik, welcher vom subjectiven Begriffe handelt, dargegestellt, doch dialektisch zur objectiven Bedeutung umgestaltet. Ein Fortschritt der Logik war die Beziehung der Denkform zum Denkstoff, das Aufheben der völligen Trennung der Form und des Stoffes. Die dialektische und kritische Methode gewannen, der Parallelismus der Natur- und Denkgesetze wurde geltend gemacht, der Fehler aber liegt in der völligen Identificirung des Seins und Denkens, des Subjects und Objects, der Denk- und Seinsformen. Die wichtigsten Lehrbücher der Logik nach dieser Richtung sind die von Hegel,[1] von Werder,[2] Erdmann,[3] Rosenkranz[4] und Kuno Fischer.[5]

Ausser Novalis (1772—1801) und Hölderlin (1770—1843) bildet besonders der gelehrte und geistvolle Friedrich Schleiermacher (1768—1834) den Uebergang von Fichte's subjectivem Idealismus zu Schelling's Naturphilosophie. Er sucht die Einseitigkeit des Realismus und Idealismus zu überwinden. Raum und Zeit sind ihm nicht blosse subjective Auffassungsweisen der Dinge, sie sind wirkliche oder objective Existenzformen derselben. Auch die Kategorieen des

---

[1] Die Wissenschaft der Logik, 1812—1816, 2. Aufl. 1833—1834.

[2] Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegel's Wissenschaft der Logik, 1. Abth. 1841.

[3] Grundriss der Logik und Metaphysik, 1841, 4. Aufl. 1864.

[4] Die Modificationen der Logik, 1846; Wissenschaft der logischen Idee (1858 u. 1859).

[5] Logik und Metaphysik, oder Wissenschaftslehre, 1852, 2. Aufl. 1865.

Verstandes haben eine objective Beziehung und Geltung. Es ist nicht nur eine organische Function im Menschen für die äussere, sondern auch eine intellectuelle Function für die innere Erfahrung. Letztere oder das Denken ist mit der empirischen Function vereinigt. Es ist eine an und für sich reale Einheit des Sub- und Objectes. Die Totalität alles Existirenden ist die Welt, die Einheit dieser Totalität Gott. Der grosse Gedanke, die Einseitigkeiten der Systeme, den Dualismus der bisherigen Standpunkte, zu überwinden, beseelt auch Schleiermacher's logische Untersuchungen. Er nennt die Logik im Sinne Plato's Dialektik. Sie ist ihm die Kunstlehre des wissenschaftlichen Denkens. Sie soll die Grundsätze für die kunstmässige Gesprächsführung im Gebiete des reinen Denkens entwickeln. Das reine Denken geht auf das Wissen des Wissens wegen. Das Denkende, das von allem Denkenden identisch producirt wird, und mit dem gedachten Sein übereinstimmt, ist das Wissen. Die Dialektik hat einen transcendentalen und einen formalen oder technischen Theil. Jener untersucht die Idee des Wissens, dieser das Werden des Wissens oder die Idee des Wissens in der Bewegung. Man kann das Denken nicht als ein so genanntes reines Denken im Hegel'schen Sinne von allem andern Denken trennen, für sich besonders anfangen und für sich ursprünglich entstehen lassen. Das Denken geht nur aus äusserer und innerer Wahrnehmung hervor. Kein Denkact ist ohne die beiden Functionen, die organische und intellectuelle Function, möglich. Es findet eine Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, aber nicht, wie Hegel will, eine Identität beider statt. Die Denkformen (Begriff, Urtheil) sind den Existenzformen der Dinge (substantiellen Formen und Actionen) parallel.[1] Ein Hauptverdienst Schleiermacher's im Entwickelungsgange der Logik ist das Streben, auch in der Logik die Einseitigkeit eines reinen Idealismus und Realismus zu überwinden, die subjective oder formale und die objective oder materielle Logik zu vermitteln. Wenn auch das denkende Subject ein anderes, als das seiende Object ist, so bilden sie doch beide das Ganze der Welt, sie sind eben so wenig absolut identisch, als absolut entgegengesetzt. Die Wissenschaft hat im Denken und in den Denkgesetzen den Parallelismus der Denk- und Existenzformen, der Denk- und Naturgesetze nachzuweisen. Dadurch gewinnt die Logik erst ihre Bedeutung für das Leben und vermeidet die Irrwege einer inhaltsleeren Abstraction. Die besten Lehrbücher, welche unter verschieden modificirten Auffassungsweisen diese Vermittlung erstreben,

---

[1] Dialektik, herausgegeben aus seinem handschriftlichen Nachlass und nachgeschriebenen Vorlesungen von Jonas (1839), literar. Nachlass Bd. II, Abth. 2, sämmtl. Werke Bd. IV, Abth. 3.

sind von Ritter,[1] Beneke,[2] Trendelenburg,[3] Lotze,[4] Ulrici,[5] Ueberweg.[6] Das wichtigste Werk des Auslandes, welches in der Logik das inductive Verfahren auf die Naturwissenschaften anwendet, ist die Logik des John Stuart Mill.[7] Eine vermittelnde Tendenz zwischen Kant und Hegel hat auch Joseph Delboeuf.[8] Von grosser Bedeutung für den Entwickelungsgang der Logik sind Prantl in seiner Geschichte der Logik (Leipzig, 1855) und Ueberweg in seiner Geschichte der logischen Lehren. (Logik 3. Aufl. 1868, S. 15—65.)

§. 3. Begriff und Eintheilung der Logik.

Der Geist gehört zur Natur, wie der Körper. Sie sind die sub- und objectiven Seiten der Natur, welche sich ergänzen und ein Ganzes bilden, wie Kraft und Stoff. Wie das Leben des Körpers, so lernen wir auch das Leben des Geistes allein durch Beobachtung kennen. Wir kommen zum Erkennen durch Denken, wir müssen uns selbst und das Andere unserer selbst denken, wenn wir beides erkennen wollen. Mit unserem richtigen Denken hängt darum unser richtiges Erkennen zusammen. Die Organe unseres Denkens und Erkennens sind Verstand und Vernunft. Wir müssen die Art und Weise auffassen, wie der Verstand und die Vernunft denken und erkennen. Wir finden ein Denken und Erkennen in unserm Innern, wir schliessen aber auch von der Sprache und dem Handeln anderer, uns stammverwandter Wesen, dass auch diese in ihrem Innern ein Denken und Erkennen haben. Wir machen in der Wissenschaft nun dieses Denken und Erkennen in uns und in Andern sowohl als Selbst-, wie als Gegenstandsbewusstsein, zum Objecte unserer Erforschung. Dieses kann nur durch Selbstbeobachtung und Beobachtung Anderer geschehen. Man hat es hier mit der innern

---

[1] Vorlesungen zur Einleitung in die Logik, 1823; Abriss der philosophischen Logik, 1824, 2. Aufl. 1829; System der Logik und Metaphysik, 1856.

[2] Erkenntnisslehre in ihren Grundzügen dargelegt, 1820; Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, 1832; System der Logik 1842.

[3] Logische Untersuchungen, Berlin, 1840, 2. Aufl. 1862.

[4] Logik, 1843.

[5] System der Logik, 1852; Compendium der Logik, 1860.

[6] System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn, 1856, 2. Aufl. 1865, 3. Aufl. 1868.

[7] A system of logic rationative and inductive, London, 1843, deutsch von Schiel, 1849, 2. Aufl. 1862—1863.

[8] Essai de logique scientifique, Liége, 1865.

Natur des Menschen zu thun. Verstand und Vernunft sind in uns und in andern thätig, wir beobachten in uns und andern diese Thätigkeiten, wir forschen nach den letzten Bestandtheilen oder Elementen, nach den Gründen und Gesetzen dieser Thätigkeiten. Die äussere Natur giebt diesen Thätigkeiten den nächsten und ersten Stoff. Es lässt sich ein Parallelismus zwischen den Bestandtheilen, den Gründen und Gesetzen des Seins und Denkens, der Natur und des Geistes, nachweisen. Wenn man diesen Parallelismus erforschen will, hat man abermals die durch Beobachtung über das Denken gewonnenen Resultate in einen Vergleich mit der Natur und ihren Objecten zu stellen. Auch dieses kann nur durch Beobachtung der Naturerscheinungen und ihrer Gesetze geschehen. Die äussere Natur bildet den ersten anregenden Stoff für das Denken, welches eine innere Thätigkeit, die innere Natur ist. So muss die Logik die Gesetze auch auf den Stoff anwenden zur Vermeidung des Irrthums, zur Auffindung der Wahrheit. Die Logik ist innere Naturwissenschaft, Anatomie und Physiologie, Pathologie und Therapie des Verstandes und der Vernunft. Wir bestimmen demnach ihren Begriff also: Die Logik ist die Wissenschaft von den Thätigkeitsäusserungen des Verstandes und der Vernunft, ihren letzten Bestandtheilen, Gründen und Gesetzen mit steter Beziehung und Anwendung auf den Stoff.

Denken und Erkennen aber sind nur eine Seite der menschlichen Geistesthätigkeit. Man muss ihre Stellung zum Geiste und zur Seele, zu den Sinneswerkzeugen des Körpers, zur Natur kennen, man muss nach den im Geiste liegenden Organen des Denkens und Erkennens, nach den Elementen und nach dem Ursprunge desselben forschen. Dieses kann, da die Logik eine psychologische Wissenschaft ist, nur aus den den logischen Untersuchungen vorauszuschickenden psychologischen Bestimmungen erforscht werden. Dann erst kann man das Denken an sich und in seinen Bestandtheilen als Begreifen, Urtheilen und Schliessen nach seinen jedes Erkennen leitenden Gesetzen im Parallelismus zu den Formen und Gesetzen der Natur darstellen und endlich die gewonnenen theoretisch logischen Resultate praktisch im Leben und in den übrigen Wissenschaften verwerthen. Darum zerfällt die Logik in drei Haupttheile: den psychologischen, welcher die psychologischen, die geistige Stellung, die Elemente, den Ursprung und die Organe des Denkens und Erkennens bestimmenden Vordersätze enthält; in den analytischen Theil oder die reine Denklehre, welche die Thätigkeiten und Gesetze des Denkens im Allgemeinen und im Begreifen, Urtheilen und Schliessen insbesondere mit Nachweisung der Parallele der den Denkgesetzen und Denkformen entsprechenden Naturgesetze und Naturformen darstellt, und in den dialektischen

Theil oder die angewandte Denklehre, welche die Resultate der reinen Denklehre auf das Leben und die Wissenschaft hinüberträgt.

ERSTER ODER PSYCHOLOGISCHER THEIL.

§. 4. Die Seele und ihre geistigen Vorgänge.

In der Natur ist Leben. Leben im weitesten Sinne des Wortes ist Thätigkeit. Die Erscheinung dieser Thätigkeit ist Bewegung, Veränderung.

In diesem Sinne ist Alles Leben, weil Alles Thätigkeit, Bewegung, Veränderung ist. In diesem Sinne fordert schon Aristoteles auch in der unorganischen Natur das Leben. Er nennt das Entstehen und Vergehen des Windes Leben.[1] In diesem Sinne ist ihm Alles lebendig und beseelt.[2] Das Leben äussert sich in Individuen oder Einzelheiten. Diese sind entweder organisch oder unorganisch. Während Leben im weitesten Sinne der unorganischen Erscheinung zukommt, wird Leben im eigentlichen oder engern Sinne nur den Organismen beigelegt. Nur, wo organisches Leben ist, kann man von Seele sprechen. Diesen Satz hat schon Aristoteles ausgesprochen.[3] Die Seele ist der Grund des Lebens in einem organischen Individuum. Sie ist im weitesten Sinne des Wortes Selbstthätigkeit. Sie ist das innere, im Organismus liegende Princip seiner Veränderungen. Das eigentliche oder organische Leben hat drei in stufenweiser Entwickelung sich unterscheidende Hauptcharaktere, Vegetation, Animalität und Humanität.[4]

Das Wesen der Vegetation stellt diejenige Stufe des Lebens dar, auf welcher die allem organischen Leben gemeinsam zukommenden Merkmale der Ernährung, des Wachsthums und der Fortpflanzung zur Erscheinung kommen. Es äussert sich in der Pflanzenwelt.

Das Wesen der Animalität ist specifisch von der Vegetation durch die zum organischen Leben neu hinzutretenden Merkmale der Empfindung und einer mehr oder minder mit Willkür verbundenen Bewegung unterschieden, auf deren Grundlage sich eine mehr passive, der Sinnenwelt ausschliessend zugewendete Intelligenz entwickelt.

---

[1] Die Stellen in Zeller's Philosophie der Griechen (2. Aufl.), Bd. II. Abth. 2, S. 393, Anm. 1.

[2] Zeller a. a. O. S. 321, 6. 7.

[3] In der bekannten Definition der Seele (De anima II, 1: *Ἐστὶν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει· τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.*

[4] Aristotel. de anima lib. II, C. 1, lib. III, C. 3.

Der Charakter der Humanität, welcher den Menschen vom Thiere unterscheidet, ist im Gegensatze zu der sich in der Vegetation und Animalität darstellenden Nothwendigkeit der Charakter der Vernunft oder Freiheit (innere Selbstbestimmungsfähigkeit). Die Animalität gelangt in den verschiedenen Stufen der Thierwelt, die Humanität in der Menschenwelt zur Entwickelung. Es ist ein Gesetz in der Natur, dass die vollkommenere Erscheinung immer auf der Grundlage und unter der Voraussetzung der unvollkommeneren sich entwickelt, dass die vollkommenere Stufe die herrschenden Charaktere der unvollkommeneren vorausgehenden Stufe und die sie von dieser trennenden Unterschiede zugleich besitzt. So ist die unorganische Welt die Grundlage der organischen und in dieser die Pflanzenwelt die Grundlage der Thierwelt und diese der Menschenwelt. Wir unterscheiden, was schon Aristoteles that, drei Charaktere im Menschenleben: Animalität, Vegetation und Humanität. Animalität und Vegetation hängen mit dem körperlichen Leben des Menschen zusammen, sie stellen in Verbindung sein sinnliches Werden und Dasein dar. Ihnen kommt gemeinschaftlich der Charakter der Nothwendigkeit zu. Die Humanität äussert sich in der Vernunft und diese als Freiheit oder innere Selbstbestimmungsfähigkeit, als geistiges Leben des Menschen. Die Seele ist der individuelle oder persönliche Lebensgrund des Menschen. Da der Mensch, wenn er auch an sich Körper und Geist unterscheidet, doch nur eine Person ist, ein Leben führt und ein Bewusstsein hat, so müssen wir uns von vornherein gegen eine so genannte Seelentheilung nach den verschiedenen Charakteren des Lebens verwahren, eben so gegen die Dreitheilung nach Vegetation, Animalität und Humanität, wie gegen die Platonische Zweitheilung der sinnlichen und vernünftigen Seele. Dieser Dualismus setzte sich durch Cartesius in der Neuzeit fest, indem jener der Seele das Attribut des Denkens, dem Körper das Attribut der Ausdehnung in der Weise beilegte, dass sich diese Attribute diametral ausschliessen und das körperliche Leben allein von der mechanischen Bewegung materieller oder ausgedehnter Theile, der feinen Blutbestandtheile oder thierischen Lebensgeister, abgeleitet wird.[1] Auch die neuere Psychologie überwindet diesen Gegensatz der Zweitheilung des Lebensgrundes durch den Unterschied der thierischen Lebenskraft und der Seele nicht, indem sie jene als Grund des körper-

[1] Cartes. resp. V p. 61: Saepe attuli criterium, quo dignoscitur, mentem aliam esse a corpore, nempe, quod tota mentis natura consistit in eo, quod cogitet, tota autem natura corporis in eo, quod sit res extensa, nihilque prorsus commune sit inter cogitationem et extensionem. M. vrgl. de homine, pars I, Nr. 14, p. II, Nr. 15.

lichen, diese als Grund des geistigen Lebens betrachtet. Diese Unterscheidung führt zur Annahme einer Doppelseele.[1] Aber des Menschen körperliches und geistiges Leben ist nur ein sich nach zwei Charakteren darstellendes, einheitliches, persönliches Gesammtleben. Der Mensch ist weder Körper ohne Geist, noch Geist ohne Körper. Vegetation und Animalität haben übereinstimmende Merkmale und stellen in ihrer Erscheinung das körperliche, die Erscheinung der Humanität das geistige Leben oder das Leben der Vernunft dar. Schon Aristoteles hat, wenn er auch drei Charaktere im Seelenleben des Menschen unterschied, diese Charaktere auf eine Seeleneinheit zurückgeführt.[2] Da sich der Charakter der unvollkommeneren Stufe immer mit dem der vollkommeneren vereinigt zeigt, so können wir auch den Charakter des körperlichen Lebens im Menschen Animalität nennen, und, da dieser Charakter, wenn auch die Grundlage für die Vernunft, doch von dieser durch das ihm eigenthümliche Merkmal der Nothwendigkeit verschieden ist, so werden wir also zwei Hauptcharaktere im Menschenleben unterscheiden, den Charakter der Animalität als den Charakter des körperlichen, den Charakter der Vernunftanlage als den des geistigen Lebens. Beide Charaktere stellen sich im Leben als Veränderung, als Entwickelung, als Werden dar und zwar innerhalb eines bestimmten organischen Stoffes. Der Inbegriff des Werdens oder der Entwickelung der Animalität ist der Körper, der Inbegriff der Entwickelungen der Vernunftanlage der Geist. Die innere lebendige Geschlossenheit beider ist der Mensch. Der Mensch ist also ein in zwei Hauptcharakteren sich darstellendes, einheitliches, geschlossenes oder individuelles Werden. Es ist ein alter Satz der Griechen-Philosophie, in und durch sich wahr und keines weiteren Beweises bedürftig: Aus Nichts wird Nichts. Ist das Leben des Menschen eine Entwickelung, ein Werden, so muss ihm ein Etwas zu Grunde liegen, aus welchem es wird, sich entwickelt. Dieses Etwas ist der Grund des menschlichen Lebens oder die menschliche Seele. Ist die menschliche Seele der einheitliche oder individuelle Grund alles sich im organischen Stoffe und vermittelst desselben entwickelnden Körper- und Geisteslebens, so müssen auch in der Menschenseele die beiden das Leben des Menschen darstellenden Hauptcharaktere liegen. Die Seele muss die Fähigkeit oder das Vermögen besitzen, sich im organischen Stoff einen Körper zu bauen, sich zu einem lebendigen organischen Körper zu entwickeln. Diese Grund-

---

[1] M. vergl. meine Psychologie des Menschen, erste Abtheilung, S. 23 ff.

[2] De anima, libr. III, C. 8.

kraft der Seele ist das Temperament. Sie muss aber auch die Fähigkeit haben, sich zu einem selbstbewussten Geiste in und mit diesem Körper zu gestalten. Diese Grundkraft ist das Talent der Seele. Jede Menschenseele hat Temperament und Talent. Allein nach dem von Leibniz aufgestellten Princip der Vielheit oder des nicht zu Unterscheidenden ist kein Leben dasselbe, wie das andere, darum auch kein Körper, kein Geist, kein Temperament, kein Talent ganz dasselbe. Jede Seele hat ein bestimmtes Temperament und ein bestimmtes Talent, dieses und kein anderes. Vermöge ihres bestimmten Temperaments entwickelt sie sich zu diesem und zu keinem andern Körper und vermöge ihres bestimmten Talentes zu diesem und zu keinem andern Geiste. Wie aber Temperament nicht ohne Talent und dieses nicht ohne jenes ist, so auch ihre Entwickelung, Körper und Geist und diese einheitliche Entwickelung der Seele im Stoff ist der Mensch.[1]

Die Logik hat es mit jener Seite der Entwickelung im Menschenleben zu thun, welche wir den Geist oder den Inbegriff der Entwickelungen der Vernunftanlage (der Freiheit) nennen. Der wesentliche Charakter der Vernunftanlage ist die Freiheit oder innere Selbstbestimmungsfähigkeit. Seine Erscheinung ist das freie Denken. Das freie Denken emancipirt sich von der Natur, stellt sich der Natur, dem eigenen Körper, den eigenen Sinneswerkzeugen, dem Objecte als Subject entgegen, macht sich als Denkendes oder Subject zum Object seiner selbst und weiss sich selbst. Dieser sich selbst wissende Geist, dieser die Identität des Sub- und Objectes in sich selbst erkennende, sich von jedem fremden Objecte unterscheidende, selbstbewusste Geist ist das Ich. Das Ich geht also aus einer Entwickelung der Seele nach dem Charakter der Vernunftanlage oder dem sich von allem nicht zu ihm Gehörigen losmachenden Geiste hervor.

Da die Logik den Geist als Geist gegenüber allem nicht zu ihm Gehörigen zum Ausgangspunkte hat, so ist ihr nächster Ausgangspunkt das Ich.

Das Ich kommt dadurch zum Bewusstsein seiner selbst oder zum Wissen seiner Ichheit, dass es sich von allem dem trennt oder unterscheidet, was es nicht ist. Ich bin der Stein, der Baum, das Thier, der Stern, mein äusserer Körper, mein Organ, die äussere Natur nicht. Ich bin eben das Ich, oder das sich selbst Wissende, von Allem, was nicht mein Selbst ist, sich Unterscheidende. Zum Unterscheiden von

---

[1] M. vergl. meine Psychologie, I. Abth. S. 26—32, S. 157—163, II. Abth. S. 411—419.

Allem komme ich aber nur durch das Trennen des Ichs und des Nichtichs.[1]

Alles geistige Leben gründet sich darum auf ein Verhältniss des Ichs zum Nichtich. Dieses Verhältniss ist ein doppeltes, ein leidendes und ein thätiges. Das Ich wird durch das Nicht-Ich bestimmt, wird auf diese Bestimmung aufmerksam, unterscheidet sie von sich und erkennt sie. Das Ich verhält sich, als durch das Nichtich bestimmt, leidend; es kann diese Bestimmung nicht anders machen, als sie ist, es empfängt sie, nimmt sie auf, bringt sie zum Bewusstsein. Das Erkennen geht darum aus dem leidenden Verhalten des Ichs zum Nichtich hervor. Aber das Leben ist das Resultat der Wirksamkeit zweier Factoren, einer Bestimmung von Aussen und einer Gegenbestimmung oder Gegenwirksamkeit von Innen. Das Ich bestimmt auch das Nichtich, es verhält sich thätig, es weist das Nichtich in seine Schranke zurück, es strebt von Innen nach Aussen, um zurückzuwirken auf das es bestimmende Nichtich, es begehrt. So geht das Begehren aus dem thätigen Verhalten des Ichs zum Nichtich hervor. Die Vermittlung beider Richtungen des Erkennens und Begehrens ist das Gefühl. Das Gefühl ist eine eigenthümliche Stimmung[2] unseres Lebens, welche sich entweder als eine angenehme oder unangenehme, eine vermehrte, sich hebende oder verminderte, sich senkende darstellt. Das Erkannte begehrt man unter der Vermittlung des angenehmen, man verabscheut es unter der Vermittlung des unangenehmen Gefühls; denn nur das wird begehrt, was uns angenehm stimmt, das verabscheut, was die gegentheilige Stimmung hervorruft.

Nur das Denken führt zum Erkennen. Wir haben es also mit jener Seite der drei Richtungen des Geistes zu thun, welche wir das Erkennen nennen. Das Erkennen geht zunächst aus einem passiven Verhalten zum einwirkenden Objecte hervor. Die Aufnahme findet durch die Sinneswerkzeuge des Körpers statt. Das sinnliche Erkennen ist, wie Kant sich ausdrückte, Passivität oder Receptivität des Geistes. Dann äussert sich die freie Thätigkeit des Geistes durch ein Verarbeiten, Vergleichen, Trennen und Verbinden der sinnlichen Eindrücke als Erkennen des Verstandes. Immer aber hängt dieses Verarbeiten vom Stoffe der sinnlichen Eindrücke ab. Die Objecte sind in der Sinnlichkeit unmittelbare, in der freien Verarbeitung derselben mittelbare

---

[1] Auf die unterscheidende Thätigkeit, als den Anfang der Denkthätigkeit, hat besondere und erfolgreiche Wirksamkeit Ulrici verwendet in seinem „System der Logik“ (Leipzig, 1852) und im „Compendium der Logik,“ Leipzig, 1860.

[2] Eduard Schmidt, erster Versuch einer Theorie des Gefühls, Berlin, 1831, S. 131.



Objecte der Erfahrung. Die Objecte der Sinnenwelt sind aber endliche, entstehende und vergehende, bedingte oder beschränkte, unvollkommene Objecte. Das Vermögen, dem Endlichen das Unendliche, dem Beschränkten das Unbeschränkte, dem Entstehenden und Vergehenden das Unveränderliche, Dauernde, dem Unvollkommenen die Vollkommenheitsvorstellung oder Idee gegenüber zu stellen, ist die Vernunft. So unterscheiden wir ein sinnliches, verständiges und vernünftiges Erkennen. In den beiden letzten herrscht die Activität oder Spontaneität.

Die Logik, welche das Denken als Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft zum Objecte hat, wendet sich darum dem verständigen und vernünftigen Erkennen, der Spontaneität oder Activität des erkennenden Geistes, zu und setzt die Erkenntniss der Sinnlichkeit voraus.

Wenn wir in einem und demselben Geiste nach seinen verschiedenen Beziehungen oder Richtungen zum Nichtich oder zur Natur Erkennen, Fühlen und Begehren und in dem Erkennen selbst die Richtung der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft unterscheiden, so darf nicht übersehen werden, dass diese Unterscheidungen nur verschiedene Auffassungen eines und desselben Geistes nach verschiedenen Beziehungen sind. Die Vermögen des Geistes sind nicht ausser- oder nebeneinander, sie sind kein Aggregat, dessen Addition in den Theilen das Ganze des Geistes giebt. Die zersetzende Psychologie hat mit Unrecht den Geist zu einem Kramladen mit Schubfächern verschiedener Etiquetten, als Witz, Verstand, Einbildungskraft, Gedächtniss u. s. w., oder zu einer Familie gemacht, in welcher der Verstand den ernsten Hausvater, das Gemüth die zärtliche Mutter, die Einbildungskraft die verliebte, hinter dem Rücken der Eltern Liebschaften anknüpfende Tochter, das Gedächtniss die den Holzvorrath des Wissens in den Denkofen des Hirnes tragende Magd ist, oder zu einem Ministercollegium in welchem die Vernunft das Präsidium hat, der Verstand die Administration, das Gedächtniss die Finanzen, das Gewissen die geheime Polizei.[1]

Ist auch das Denken zunächst nur in einer Beziehung zum Erkennen des Verstandes und der Vernunft auf der Grundlage und Voraussetzung des sinnlichen Erkennens, so haben doch auf die Beschaffenheit des Denkens auch alle anderen Richtungen des Geistes einen grösseren oder kleineren Einfluss und müssen um so mehr in Zusammenhang mit den Richtungen

[1] Friedrich Wilhelm Hagen: Die Sinnestäuschungen in Bezug auf Psychologie, Heilkunde und Rechtspflege. Leipzig, Otto Wiegand, 1837, S. 189 und 208.

des Erkennens gebracht werden, als die psychologische Aufgabe der Logik die Nachweisung der letzten Bestandtheile, des Ursprunges und der Organe, so wie aller psychischen Einflüsse auf die Denkthätigkeit, ist. In der Sinnlichkeit, im Verstande und in der Vernunft unterscheiden wir das Erkennen, Fühlen und Wollen.[1] Wir machen den Anfang mit der Darstellung des Erkennens, Fühlens und Wollens nach der Richtung der Sinnlichkeit.

§. 5. Das sinnliche Erkenntniss- oder Vorstellungsvermögen.

Das sinnliche Erkenntnissvermögen ist das Vorstellungsvermögen. Die Vorstellung entsteht also: Die Sinnlichkeit ist das Vermögen, von Objecten afficirt zu werden oder von Objecten Eindrücke zu empfangen. Sie verhält sich also zunächst leidend (Passivität, Receptivität des Geistes) und ist in den einzelnen Menschen verschieden nach Beschaffenheit der einwirkenden Objecte und der die Einwirkung empfangenden und nach Innen fortpflanzenden Kraft, so wie der damit zusammenhängenden Aufnahmswerkzeuge. Das Object ist entweder ausser uns oder es gehört zu uns als unser leiblicher Organismus. Die Affection durch das Object findet in uns, als dem Subjecte, statt. In wie fern die Affection in der Beziehung zum Objecte gedacht wird, wird der Eindruck des letzteren vom Subjecte festgehalten, das Object wird wahrgenommen. Die Beziehung der Affection zum Object richtet sich entweder auf das fremde oder das eigene Object (Leib). Im ersten Falle ist sie äussere Wahrnehmung, im zweiten innere Wahrnehmung. Sowohl die äussere als die innere Wahrnehmung geht auf das Object als Ganzes, z. B. äussere Wahrnehmung eines Baumes, oder auf seine Eigenschaften, z. B. Wahrnehmung von gelb, grün, hart, oder seine Zustände, z. B. blühend, verdorrend, oder seine Verhältnisse, z. B. oben, unten, vorn, hinten, oder seine Theile, z. B. Blatt, Stiel u. s. w. Die Beziehung der Affection auf das Subject ist die Empfindung. Das Subject kommt durch das einwirkende Object in eine eigenthümliche Stimmung. Diese Stimmung ist entweder eine angenehme (Lust) oder eine unangenehme (Unlust) oder sie ist eine uns vor der Hand gleichgültig lassende. Der Eindruck, welchen wir wahrnehmen, wird von uns empfunden. Die Ergreifung des Wahrgenommenen durch das Subject ist die Anschauung. Indem das Subject das Wahrgenommene ergreift, oder anschaut, macht es das auf es einwirkende, vom Subject unterschiedene, also dem Subject

[1] M. vergl. meine „Psychologie des Menschen," 2. Abth. S. 411--419.

gegenüber äusserliche Object zu einem innern, zu einem für sich bestehenden Bilde des dem Subject äusserlich gewordenen Objects. Die Zahl der Objecte, wenn man sie als Ganzes, Theile, Eigenschaften, Verhältnisse und Zustände betrachtet, ist unendlich. Jedes Object ist ein Gegensatz des andern; es ist ein bestimmtes individuelles Object. Die Natur ist ein Inbegriff von individuellen Objecten oder Einzelheiten. Das durch das Subject von einem äussern Objecte zu einem innern Objecte Gemachte ist, als inneres Object, das Bild des äussern, und, da jedes äussere Object ein individuelles ist, das Bild einer Einzelheit und zwar, weil diese innerlich ist, im Geiste. Die Vorstellung ist also das Bild einer Einzelheit im Geiste. Das Wahrgenommene und Angeschaute bezieht sich auf das auf uns Wirkende und ist nur so lange vorhanden, als das Object auf uns wirkt. Die Vorstellung ist zwar zuletzt vom Objecte bedingt und beginnt in ihrem ersten Anfange nur durch das Object. Aber sie macht sich, einmal zum Bewusstsein des Subjects gekommen, vom einwirkenden Objecte los, indem sie vom Subjecte auch ohne weitere Einwirkung des letztern vermittelst des Gedächtnisses festgehalten und durch die Erinnerung vermittelst der Einbildungskraft wieder hervorgerufen und mit andern Vorstellungen zu einer neuen zusammengesetzt wird. Man kann übrigens nur im uneigentlichen Sinne sagen, dass die Vorstellung für sich allein eine wirkliche Erkenntniss ist, indem sie nur dann von uns erkannt wird, wenn sie von uns begriffen ist,[1] und nur durch das Urtheil begrifflich werden kann.[2] Wir müssen die Vorstellungen verarbeiten, wenn wir zur eigentlichen Erkenntniss kommen wollen. Dieses Verarbeiten ist das Denken. Es ist ein Vergleichen, Trennen und Verbinden der Vorstellungen. Die Producte dieses Vergleichens, Trennens und Verbindens sind die Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Das Material unseres Denkens oder die Vorstellungen sind auch die letzten Elemente des

---

[1] Schon der Stoiker Chrysippus sagt: die Vorstellung müsse das reale Object gleichsam erfassen, oder begreifen (καταλαμβάνειν), sie müsse eine begriffliche Vorstellung (καταληπτικὴ φαντασία) sein.

[2] Ganz richtig sagt Drobisch in seiner neuen Darstellung der Logik (3. Aufl. Leipzig, 1863) S. 1: „Streng genommen giebt es keine Erkenntniss, die nicht sofort in der Form eines Urtheils aufträte und dadurch verriethe, dass selbst an dem Bewusstwerden der Thatsachen der Wahrnehmung das Denken bereits seinen Antheil hat. Empfindungen, räumliche Anschauungen, Lust- und Schmerzgefühle, Erinnerungen, Wünsche u. s. f. sind zwar Thatsachen, aber vereinzelt noch nicht Erkenntnisse. Erst, wenn sie in Urtheilen mit einander verknüpft werden, wie etwa: Diese Kugel ist heiss, diese Erinnerung schmerzlich, dieser Wunsch heiter; oder, wenn wir sie auf uns selbst als das wahrnehmende Subject beziehen und z. B. sagen: Ich empfinde, er will, sie leidet; gestalten sich aus ihnen Erkenntnisse."

Denkens. Von den Vorstellungen, den Elementen des Denkens, hängt also die Wahrheit des letzteren ab.

Wir fragen also nach dem Kriterium der Wahrheit der Vorstellung. Schon die Stoiker sagten ganz richtig: die Vorstellung ist dann wahr, wenn sie von einem wirklich existirenden Gegenstande kommt und als inneres Object dem äussern Objecte entspricht.[1] Gegen die Richtigkeit dieses Kriteriums wird sich wohl keine Einwendung machen lassen. Aber die natürliche Frage ist nun diese: Welches Kriterium haben wir dafür, dass der Gegenstand, auf welchen sich unsere Vorstellung bezieht, wirklich existirt, und, wenn dieser Gegenstand existirt, woran kann erkannt werden, dass unsere Vorstellung dem wirklich existirenden Gegenstande entspricht, d. h. dass das innere Object oder die Vorstellung wirklich das Bild des äussern Objectes oder des Dinges, seiner Theile, Eigenschaften, Zustände, Verhältnisse ist? Die Stoiker haben schon die Nothwendigkeit dieser Frage nach einem neuen Kriterium oder nach dem Kriterium des genannten Kriteriums gefühlt und diese Frage dahin beantwortet, dass der Entscheidungsgrund der Wahrheit der Vorstellung in der mit ihr verbundenen Ueberzeugungskraft liege, welche uns nöthige, eine Vorstellung als wahr, d. h. der wirklichen Beschaffenheit der Dinge entsprechend zu erklären. Es ist die sinnliche Klarheit (*ἐνάργεια*), welche über die Wahrheit der Vorstellung entscheidet, und durch welche wir sie von Phantasiebildern (*φαντάσματα*) unterscheiden. Aber, da auch falsche Vorstellungen für den Träumer, den Gestörten, den Phantasten dieselbe Ueberzeugungskraft haben können, wie für einen andern Vernünftigen die wahren, so fügten sie noch die weitere Bestimmung bei, dass gegen wahre Vorstellungen keine Instanz vorliegen dürfe (*μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα*). Wir erhalten aber auf diesem Wege nur subjective Ueberzeugungsgründe, weil wir als Vorstellendes nicht aus unserer Vorstellung hinaustreten und uns nicht von einem Objecte an sich ausserhalb der Art und Weise, wie wir es vorstellen, überzeugen, noch viel weniger sagen können, dass die Vorstellung dem Objecte entspricht. Wir thun daher vor der Hand am besten, dass wir unsere Einzelsubjectivität zu einer allgemeinen, der des vernünftigen Bewusstseins, erweitern. In diesem liegt ein als nothwendig erkanntes Erkenntnissgesetz, das Gesetz der Causalität, welches eben so für die Gedanken unserer Seele, als die Gegenstände der Welt, allgemeine Gültigkeit hat. Dieses Gesetz lautet als Naturgesetz: Nichts geschieht ohne Ursache oder jede Veränderung der Natur setzt eine sie bewirkende Ursache

---

[1] Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 244: *Ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη.*

voraus; als Gesetz des Denkens: Nichts wird ohne Grund gedacht. Wenn man unter apriorisch dasjenige versteht, was unserer geistigen Natur ursprünglich eigen ist, in ihr dem Keime nach liegt, so ist dieses Gesetz apriorisch, da es aber erst durch die Erfahrung seine ausnahmslose Bestätigung findet, auch aposteriorisch. Die Erfahrung giebt uns nicht, wie Hume sagt, bloss Eindrücke, die hinter einander folgen; sondern sie zeigt uns, dass niemals die Wirkung ohne Ursache sein kann, dass zwischen beiden ein sie nothwendig als zusammengehörig verknüpfendes Band existirt. Die Ursache oder der Grund ist ein Bewirkendes; so drängt es sich mir als Wahrnehmung auf; so wird es von mir vorgestellt. Ein Bewirkendes ist aber nur dann ein Bewirkendes, wenn es bewirkt, also eine Wirkung hervorruft. Die Wirkung oder Folge ist ein Bewirktes. Ein Bewirktes ist aber nur dann ein Bewirktes, wenn es von irgend Einem bewirkt wird, welches eben das Bewirkende ist. Eine Ursache ist nur dann Ursache, wenn ich eine Wirkung hinzu denke, durch welche sie eben Ursache wird. Ohne Wirkung hört sie auf Ursache zu sein. Eine Wirkung ist nur dann Wirkung, wenn ich eine Ursache hinzu denke, durch welche jene Wirkung ist. Ursache und Wirkung gehören so nothwendig zusammen, dass die Ursache ohne Wirkung keine Ursache und die Wirkung ohne Ursache keine Wirkung sein kann. Nicht die zufällige, auch anders sich gestalten könnende Succession der Eindrücke, sondern die Nothwendigkeit ihres Zusammengehörens im Werden der Natur und im Denken unseres Geistes begründet die allgemeine Gültigkeit dieses Gesetzes.

Nun habe ich Vorstellungen von zweierlei Art, solche, von denen ich weiss, dass ich sie selbst hervorgerufen habe, wie die Vorstellungen meiner Einbildungskraft, und Vorstellungen, von denen ich weiss, dass ich sie nicht anders nehmen kann, als sie in mir entstehen, weil sie mir aufgenöthigt, weil sie ein mir Gegebenes, nicht von mir Producirtes enthalten. Solche Vorstellungen sind also von einem Andern, das ich nicht bin, von einem ausserhalb meiner Seienden bewirkt. Sie setzen die Existenz der von mir als Subject verschiedenen Objecte voraus und ich werde darum nach dem Causalitätsgesetze jedesmal, wenn sich die Vorstellungen in der angedeuteten Weise in mir bilden, von den Vorstellungen als inneren Wirkungen auf die Objecte als ihre äussern Ursachen schliessen. Daher erklärt auch der gemeine Mann, in welchem sich das Causalitätsgesetz bewusstlos geltend macht, einen Jeden für verrückt, der die wirkliche Existenz der äussern Welt läugnet, und daher benehmen sich auch Idealisten, welche der Folgerichtigkeit ihres Systems wegen diese Läugnung vertheidigen, trotz ihrem Systeme im Erkennen, Fühlen und Wollen so, dass sie dabei stets von der Voraussetzung der Objectivität oder Wirklichkeit der äussern Welt ausgehen.

Die Physik zeigt uns allerdings, dass die Eigenschaften, welche wir dem Dinge oder äussern Objecte beilegen, diesem nicht an sich zukommen können, dass Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Kälte, Wärme nicht Eigenschaften des Körpers an sich, sondern nur Empfindungen in unserm Innern sind, veranlasst durch eigenthümliche, von Aussen stammende Bewegungen des Stoffes, welche unsere Sinneswerkzeuge ergreifen und die sich bis zum Gehirne fortpflanzen. Man könnte hier das Ding, wie es an sich ist, und, wie es uns durch unsere subjectiven Empfindungen erscheint, unterscheiden. Wir kennen aber kein anderes, als dieses uns erscheinende Ding und müssen uns mit der Wahrheit desselben begnügen. Das Ding in der Erscheinung ist für uns auch das Ding an sich; es ist das sich unserem Dasein gegenüber geltend machende andere Dasein; dieses hat eben Eigenschaften, welche als Ursachen der in uns vermöge verschiedener Sinneswerkzeuge verschieden erscheinenden Empfindungen gelten müssen, und bei gleichen Ursachen zeigen sich regelmässig und nothwendig in unseren Sinneswerkzeugen, wenn diese gesund sind, die gleichen Wirkungen, vorausgesetzt, dass unsere Empfänglichkeit für die äussere Einwirkung dieselbe bleibt. So ist das Causalitätsgesetz der Maassstab für die Beurtheilung der Wahrheit einer Vorstellung. Hier gilt die Uebereinstimmung des vernünftigen Bewusstseins über die Vorstellung, in wie fern sie blosse Wahrnehmung oder Anschauung ist, als die Wirkung eines äussern Objectes, und, was das Entsprechen des Objectes und der Vorstellung betrifft, tritt auch hier das Causalitätsgesetz in Anwendung, nach welchem gewisse Bewegungen eines Körpers in einem bestimmten Sinneswerkzeuge als Ursache diesen entsprechende Empfindungen als Wirkungen hervorrufen müssen. Aber durch fremde, nicht zu uns gehörige Objecte allein entstehen keine Vorstellungen. Welches ist der Ursprung der Vorstellungen, welches sind ihre Factoren?

In der Beantwortung dieser Frage stehen sich die Idealisten und Realisten entgegen. Nach den ersten ist der Factor, welcher das Product der Vorstellung liefert, ein subjectiver oder idealer. Die Vorstellungen werden durch die Kraft oder Thätigkeit der Seele von Innen heraus zur Entwickelung gebracht. Sie liegen in der Seele, sie sind ihr dem Keime, der Entwickelungsfähigkeit nach, angeboren. Nach den Realisten ist der Factor der Vorstellung ein äusserer oder objectiver, die Seele ist ursprünglich eine leere Tafel, ein unbeschriebenes Papier, ein dunkler Raum, in welchem keine Lichtstrahlen vorhanden sind. Alle Vorstellungen entstehen durch Einwirkung ausserhalb unser vorhandener, auf die Seele wirkender Objecte. In jeder dieser Anschauungsweisen liegt eine bestimmte Wahrheit neben einem bestimmten Irrthum; es ist wahr, dass die Vorstellung aus der Kraft oder Thätig-

keit der Seele zur Entwickelung kommt, wahr, dass ohne eine in der Seele liegende Entwickelungsfähigkeit der Vorstellung sich keine Vorstellung entwickeln kann, dass also auch ein innerer oder subjectiver (psychischer) Factor zum Producte der Vorstellung wirkt. Es ist aber falsch, dass dieser Factor der einzige ist, da keine Entwickelungsfähigkeit zur wirklichen Entwickelung ohne eine auf sie einwirkende Potenz von Aussen (potentia irritans, incitans) sich wirklich entwickelt. Eben so verhält es sich mit dem Realismus. Die Wahrheit liegt in der Annahme des äussern oder objectiven Factors, der Irrthum in der alleinigen Annahme dieses Factors, im Uebersehen des inneren, als einer zu jeder Vorstellung nothwendigen Voraussetzung. Der Ursprung der Vorstellung ist auf die Verbindung der beiden Factoren zurückzuführen und so muss in der Vorstellungstheorie der vermittelnde Weg den einseitigen Gegensätzen des Idealismus und Realismus gegenüber, als der allein richtige, eingeschlagen werden. Wo nichts ist, wird nichts und kann sich nichts entwickeln; denn Etwas ist die Negation des Nichts. Es ist nach dem Princip des Widerspruches unmöglich, dass ein Nichts ein Nichtnichts oder Etwas hervorbringe. Wenn in der Seele Nichts liegt, wenn sie ein absolutes Leeres ist, kann sich auch aus ihr Nichts entwickeln. Im Stein, in der Pflanze liegt die Entwickelungsfähigkeit der Vorstellungen nicht; darum entwickeln sich diese auch weder aus dem Steine, noch aus der Pflanze. Aber die Entwickelungsfähigkeit, welche mit dem Leben gesetzt ist, ist nur eine Möglichkeit, sie ist ein blosses Vorstellungen-bilden-Können. Erst, wenn die Einwirkung, der Reiz des Objects von Aussen dazu kommt, ist der Gegenreiz, die Gegenwirksamkeit der Seele thätig, und die Möglichkeit wird Wirklichkeit, das Vorstellenkönnen wird Vorstellen. Die Entwickelungsfähigkeit liegt im Sinn, der Sinn im Subjecte, die äussere Einwirkung in dem Reiz des Objectes. So kann nur vorgestellt werden, wenn Object und Subject zusammentreten und zusammenwirken. Die Vorstellung ist das Product des subjectiven oder idealistischen und des objectiven oder realistischen Factors. Worin besteht nun das einwirkende Object, worin die Entwickelungsfähigkeit der Vorstellungen im Subjecte?

Das einwirkende Object ist entweder als Ganzes ein Ding, oder, wie man dieses auch genannt hat, eine Substanz, oder als das zum Ding Gehörige, aber nicht das Ganze Darstellende (auch Inhärenz genannt), 1) ein Theil, 2) eine Eigenschaft, 3) eine Thätigkeit, 4) ein Zustand, 5) ein Verhältniss des Ganzen. Man unterscheidet darum nach dem Objecte 1) Dingvorstellungen (z. B. Bäume, Thiere, Sterne, Steine, ihnen entspricht in der Grammatik das Substantiv), 2) Eigenschaftsvorstellungen, z. B. grün, gelb, süss, sauer

(ihnen entspricht das Adjectiv), 3) Theilvorstellungen, z. B. Blatt, Stiel, Wurzel am Baume, Muskel, Nerv, Ader am Thiere (ihnen entspricht ebenfalls, da sie Dinge der Dinge, oder Dinge sind, aus denen Dinge zusammengesetzt erscheinen, zuletzt wieder das Substantiv), 4) Thätigkeitsvorstellungen, z. B. brennen, schneiden, gebrannt, geschnitten werden (ihnen entspricht, da die Thätigkeit in der Zeit stattfindet, das Zeitwort), 5) die Zustandsvorstellungen, z. B. wachsend, sich ernährend, verdorrend u. s. w. (ihnen entspricht das Zeitwort, oder das adjective Zeitwort, Participium), 6) Verhältnissvorstellungen, z. B. oben, unten, vorn, hinten, neben, vor, nach, und, auch (ihnen entspricht das Adverbium und die Conjunction). Diese Vorstellungen sind aber nur unter der Voraussetzung eines innern Factors oder der Vorstellungsfähigkeit der Seele möglich. Die Vorstellungsfähigkeit der Seele setzt die Fähigkeit, den Eindruck eines Objectes in sich zu finden, oder zu empfinden, voraus. Die Empfindungsfähigkeit als die subjective Grundbedingung jeder Vorstellung ist der Sinn. Die Empfindungsfähigkeit oder der Sinn bezieht sich auf den Eindruck des eigenen Lebens oder fremder Objecte. Im ersten Falle wird er innerer Sinn (von Kant sensus communis, caloris, vitalis, vagus, internus) genannt, im zweiten Falle äusserer oder Organsinn. Die Vorstellung wird hier, auf das Subject als Object bezogen, Vorstellung des Ganzen, z. B. des Ichs, der eigenen Seele, des eigenen Lebens, oder Vorstellung von Theilen, Eigenschaften, Thätigkeiten, Zuständen, Verhältnissen dieses Ganzen, z. B. Vorstellung von Denken, Wollen, früher, später, hintereinander, u. s. w. Der innere Sinn ist kein von den äussern Sinnen getrennter, ihnen entgegengesetzter Sinn, er ist die Grundbedingung und Voraussetzung aller andern Sinne. Ohne ihn sind die andern Sinne nur todte Werkzeuge, er ist in allen zugleich thätig; denn indem ich höre, sehe, rieche, schmecke, taste und fühle, empfinde ich mein Leben. An und für sich betrachtet, kann der Sinn innerer, und, weil er in allen Sinnen zugleich vorhanden ist, Gemeinsinn genannt werden, dem einwirkenden Objecte der Aussenwelt gegenüber ist er nach der Verschiedenheit der Bewegungen dieser Objecte ein äusserer oder Organsinn, ein gegenüber andern Sinnen exclusiver Sinn. Man kann nach bestimmten Beziehungen eine Vervollkommnung in der Stufenfolge der fünf Sinne unterscheiden. Vom unvollkommeneren zum vollkommeneren übergehend, stellt sich diese also heraus: Fühl- und Tastsinn, Geschmack-, Geruch-, Gehör- und Gesichtssinn. Die Vergleichungspunkte sind das Object, das Organ, die Thätigkeit und das Raum- und Zeitverhältniss. Das Kriterium für die Vollkommenheit eines Sinnes nach dem Objecte ist: Je innerlicher, je geistiger, je weniger grob materiell das Object eines Sinnes ist, desto höher müssen wir seine Voll-



kommenheit im Vergleiche zu andern stellen. Das Object des Tast- und Fühlsinnes ist das Aeussere der Materie und alles das, was mit der Oberfläche zusammenhängt. (Als Fühlsinn, abgesehen vom Tasten und äussern Fühlen, ist er mit dem innern Sinn gleich bedeutend und die Grundbedingung aller andern Sinne.) Als Object des Geschmack- und Geruchsinnes bezeichnen wir das Innere der Materie, beim Schmecken die Auflösung (Chemismus), zusammenhängend mit dem Verdauungsapparate, beim Riechen die Ausströmung oder Verflüchtigung (Elektricität), verbunden mit den Athmungsorganen. Das Object des Gehör- und Gesichtsinnes ist die Kraftäusserung der Materie, beim Hören die Erschütterung der Luft, beim Sehen die Schwingung des Lichtäthers (Erscheinung). Das Kriterium für das Organ lautet: Je mehr Nervenmasse in einem vereinzelten Organe concentrirt ist, je mehr es in dem Innern des Organismus und je näher es dem Hirne zu liegt, um so vollkommener ist der Sinn. Als Kriterium der Thätigkeit bezeichnen wir: Je weniger rein mechanisch eine Thätigkeit ist, je mehr sie dynamisch wird, desto höher stellen wir den Sinn, und als Kriterium des Raum- und Zeitverhältnisses ist aufzustellen: Je weniger Zeit ein Sinn braucht und je grösser sein Raumgebiet ist, desto höher steht seine Ausbildung. Wir unterscheiden demnach in Betreff des äussern Sinnes Gesichtsvorstellungen, wie Farben, hell, dunkel, Umrisse, Gehörvorstellungen, wie laut, leise, hoch, nieder, Geschmacksvorstellungen, z. B. bitter, süss, gesalzen, sauer, Geruchsvorstellungen, z. B. Veilchen-, Orangenduft, Fühl- und Tastvorstellungen, wie eckig, erhaben, rund, vertieft, glatt, rauh, warm, kalt, u. s. w.

Wir haben alle Vorstellungen und müssen alle haben in Raum und Zeit. Raum und Zeit sind darum die Vorstellungen, in denen wir alle andern Vorstellungen, sowohl die unseres Lebens, als der fremden Objecte, des Ganzen und alles dessen, was zu ihm gehört, bilden, ja, unter denen wir selbst Vorstellungen von abwesenden Gegenständen im wachen und schlafenden, im gesunden und gestörten, nüchternen und trunkenen Zustande hervorrufen. Raum und Zeit sind keine Dinge; denn sonst wären sie Dinge, in welchen die Dinge sind. Nun aber sind die Dinge vermöge des Raumes neben einander, vermöge der Zeit kommen sie nach einander. Wenn aber die Dinge aufgehoben werden, giebt es auch kein Neben- und Nacheinander mehr. Sie sind nicht für sich, sie sind nur in und mit den Dingen. Sie gehen den Dingen nicht voraus und werden von uns auch nicht vor den Dingen gedacht; sie sind in und mit den Dingen zugleich gegeben. Die Dinge sind ohne Raum und Zeit das nicht mehr, was sie sind, weil sie aufhören würden, von einander unterschieden zu werden und auf einander und auf uns selbst zu wirken. Sie sind aber auch nicht bloss objectiv; denn,

wenn die ausgedehnten Gegenstände auch nicht mehr vor mir gegenwärtig sind, so kann ich doch ihre Vorstellung nicht anders als ausgedehnt hervorrufen; auch bei geschlossenen Augen erscheinen sie mir in der Vorstellung ausgedehnt. Nach einander wirken die äussern Objecte auf mich. Wenn ich aber längst Geschehenes im Geiste hervorrufe, so kann ich dieses auch nur in der Form des Nacheinander thun. Ich habe die Empfindungen der innern Vorgänge meines Seelenlebens nicht zugleich, sondern einen Gedanken, ein Gefühl, einen Trieb, eine Neigung nach den andern. So sind Raum und Zeit subjectiv und objectiv zugleich. Sind sie und können sie keine Dinge sein, was sind sie denn? Wir können sie auch nicht als Eigenschaften betrachten, welche man vom Dinge beliebig hinwegnehmen und zu ihm wieder willkürlich hinzufügen kann, ohne dass das Ding aufhört, Ding zu sein, wie süss, sauer, grün, gelb, u. s. w. Sie sind die allgemeine, nothwendige und unveräusserliche Art und Weise, wie sich die Dinge zu einander verhalten. Sie sind nicht Vorstellungen oder Anschauungen von Dingen, nicht Vorstellungen von den Dingen anklebenden Eigenschaften, sondern von objectiven und subjectiven Verhältnissen, in welchen die Dinge und die Vorstellungen der Dinge sich darstellen.

Da die Vorstellung das Bild einer Einzelheit im Geiste, diese aber eine bestimmte oder begrenzte Vielheit in der Einheit ist, so muss jede Vorstellung als ein bestimmtes Bild, wie jede Einzelheit, Merkmale haben, durch welche sie sich von andern Vorstellungen, wie die Einzelheit von andern Einzelheiten, unterscheidet, und welche zusammen das Ganze des Bildes und des Dinges ausmachen. Wir unterscheiden an der Vorstellung, wie an der Einzelheit, deren Bild jene ist, die Einheit des Ganzen und die Vielheit der Merkmale. Von der Richtigkeit der Vorstellung hängt die Richtigkeit des Denkens ab, da alles Denken ein Vergleichen, Trennen und Verbinden von Vorstellungen ist. Die Vorstellung kann aber nur dann richtig aufgefasst werden, wenn man das, was zu ihrem Wesen gehört, ihre Einheit oder ihr Ganzes und ihre Vielheit oder ihre Unterscheidungsmerkmale richtig erfasst. Auf die Einheit bezieht sich die Klarheit der Vorstellung, welche ein Ganzes von einem andern Ganzen, z. B. Platin von Silber, unterscheidet, auf die Vielheit der Unterscheidungsmerkmale die Deutlichkeit, welche die wesentlichen Unterscheidungsmerkmale, z. B. von Silber und Platin, kennt. Beide Bezeichnungen sind bildlich und vom Sehen hergenommen. Wenn ich einen Menschen von einem Thiere unterscheide, habe ich eine klare, wenn ich die bestimmte menschliche Person erkenne, eine deutliche Vorstellung. Die meisten Menschen haben klare, die wenigsten deutliche Vorstellungen. Eine Vorstellung, die wir als wahr erkennen sollen, muss uns klar und deutlich vorschweben. Die Klar-

heit und Deutlichkeit der Vorstellungen wird gewonnen durch *Contrast*, *Wechsel* und *Neuheit* und *Steigerung*. Contrast ist das Nebeneinanderstellen entgegengesetzter Vorstellungen. So gewinnt die Vorstellung des Lichtes durch den Schatten, die Vorstellung der Liebe und des Friedens durch die entgegengesetzten des Hasses und des Krieges. Jedes Object afficirt uns, giebt uns einen Anstoss, welcher die Vorstellung hervorruft. Gleichförmiges Afficiren oder Anstoss desselben Gegenstandes in gleichen Formen und Umgebungen veranlasst Einförmigkeit oder Monotonie, und diese hat Atonie oder Erschlaffung des Vorstellungsvermögens zur Folge. Daher ist eine neue Affection, ein neuer Anstoss anderer Gegenstände, anderer Formen und Umgebungen zur Weckung der Aufmerksamkeit und Belebung des Vorstellungsvermögens nothwendig. Neue, wechselnde Vorstellungen werden klarer und deutlicher festgehalten, weil sie unsere Aufmerksamkeit fesseln. Darauf stützt sich das Anziehende der Reise, des Spielens, des Theaters, der Gesellschaft u. s. w. Die Vorstellungen haben verschiedene Grade der Kraftäusserung auf uns. Darauf stützt sich die Steigerung. Sie ist das Aneinanderreihen von Vorstellungen, von welchen immer eine lebendiger, als die andere, ist, bis man mit der lebendigsten schliesst. Die Aufmerksamkeit kann unmöglich bleiben, wenn auf eine lebendigere oder stärkere Vorstellung eine schwächere folgt. Ist die wirkende Kraft geringer, so muss auch die Wirkung im Vorstellen geringer sein. Man kann nicht in's Unendliche steigern, weil die Aufmerksamkeit endlicher Wesen eines Ruhepunktes bedarf und nicht in's Unendliche festgehalten werden kann. Jede Steigerung der Vorstellung hat daher ein Maximum. Mit ihm ist die höchste Spannung verbunden. Jenseits derselben beginnt die Abspannung. Bei einer Steigerung in's Unendliche, z. B. der Lust oder Unlust, würde der Tod erfolgen, oder müsste alle und jede Theilnahme aufhören.

Die Klarheit, Deutlichkeit und Wahrheit der Vorstellungen wird getrübt oder gehemmt durch *Sinnestäuschungen*, *Affecte und Leidenschaften*, *Körper- und Geisteskrankheiten*, *Vorherrschen der Einbildungskraft* im *Traume* und den *Traumhandlungen* und *Visionen*, durch Ueberwiegen der *Einbildungskraft* über das Denken im *wachen Zustande*, durch *Bewusstlosigkeit* der Ohnmacht, des Scheintodes, durch Ueberreizung mittelst *spirituöser* oder *narkotischer Substanzen*, durch Mangel an den die Aufmerksamkeit und Lebendigkeit des Vorstellungsvermögens erhaltenden Mitteln, also *Mangel* an *Contrast*, an *Wechsel*, *Neuheit* und *Steigerung*.

Die *Sinnestäuschungen* sind entweder Illusionen oder Sinnestäuschungen im engern Sinne, oder sie sind Hallucinationen. Die Illusionen

sind Sinnestäuschungen, welchen ein Gegenstand entspricht. Es sind also hier wirkliche äussere Objecte vorhanden, welche uns afficiren, aber wir täuschen uns über ihre Beschaffenheit, z. B. Farbe, Glanz, Geruch, Geschmack, Ton, Härte, Weichheit, Gestalt, Grösse u. s. w., oder über ihre Zahl, z. B. Doppeltsehen, oder das Raumverhältniss, z. B. Hören eines Tones von einem Orte, der nicht der ist, von welchem jener herkommt. Diese Erscheinung kommt auch bei Menschen vor, welche sich in keinem geistesgestörten Zustande befinden. Der Grund liegt in der krankhaften Affection eines Sinnes, z. B. in der Kurzsichtigkeit, Fernsichtigkeit, im Gelb- und Grünsehen, Lähmung eines Augenmuskels beim Doppeltsehen, oder in der Einbildungskraft, welche zu einer gehabten Vorstellung Neues hinzufügt, im Einflusse des Affectes und der Leidenschaft, welche unsere wahren Vorstellungen vergrössern oder verkleinern, in Mangel an Aufmerksamkeit u. s. w. Die Hallucinationen sind Sinnestäuschungen, welchen kein äusseres Object entspricht. Man glaubt etwas zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu fühlen, zu tasten, während nichts vorhanden ist, das von Aussen auf uns wirkt und die Empfindung und Vorstellung hervorruft. Es sind Gefühls-, Gehör-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastbilder, denen nichts in der Aussenwelt correlat ist. Solche Erscheinungen sind entweder die Vorboten oder die begleitenden Kennzeichen der Geisteskrankheiten, oder sie kommen auch beim Delirium in Körperkrankheiten, z. B. Nervenfieber, Hirnentzündung u. s. w. vor. Da die Illusionen und Hallucinationen sich auf die Sinne beziehen, so unterscheidet man sie nach der Beschaffenheit der Sinne in fünf Hauptklassen. Diejenigen Illusionen und Hallucinationen sind die klarsten und deutlichsten und die zahlreichsten, bei welchen die In- und Extension der Vorstellungen am stärksten sind, also jene Vorstellungen, welche von den vollkommeneren Sinnen herkommen. Die lebendigsten und zahlreichsten Sinnestäuschungen sind demnach die des Gesichts und Gehörs. Das beweisen die Träume und Traumhandlungen, die Geistesstörungen in ihren verschiedenen Formen, die Visionen im wachen Zustande, die Vorstellungen im Affecte und in der Leidenschaft, im Delirium bei Körperkrankheiten u. s. w. Gesichts- und Gehörhallucinationen sind darum die eigentlichen Vorboten und die begleitenden Kennzeichen wirklicher Seelenstörungen, weil Gesicht und Gehör die mit der Vernunft und dem Denken zusammenhängenden Sinne sind. Geschmacks-, Geruchs- und Gefühlshallucinationen können darum auch bei Körperkrankheiten vorkommen, weil die sie bildenden Sinne untergeordnet und mit dem Verdauungs-, Ernährungs-, Athmungsapparat und der Wahrnehmung fremden Daseins oder des Widerstandes, also mit den niederen Functionen des thierischen Lebens zusammenhängen. Im Zustande der Sinnestäuschung halten wir also

etwas für wahr, was nicht wahr ist, oder wir nehmen etwas als existirend an, was nicht vorhanden ist. Unsere Vorstellung ist also in jedem Falle falsch. Auf falsche Vorstellungen kann sich aber kein richtiges Denken stützen, weil dieses ein Verarbeiten, Vergleichen, Trennen und Verbinden der Vorstellungen ist, also auch die dadurch entstehenden Begriffe, Urtheile und Schlüsse falsch sein müssen.

Auch der Affect und die Leidenschaft wirken störend auf die Wahrheit der Vorstellungen. Der Affect ist eine Steigerung des natürlichen Zustandes unseres Gefühls, die Leidenschaft eine Steigerung unseres Begehrens. Steigerungen haben Grade. Der höchste Grad ist die vollständigste Herrschaft des Gefühls und des Begehrens über die Vernunft. Die Vernunft wird Minus, Gefühl und Begehren Plus. Im natürlichen Zustande müssen sich Erkennen, Fühlen und Begehren das Gleichgewicht halten, aber in der Weise, dass das Erkennen und zwar das vernünftige Erkennen das leitende Princip für die Gefühls- und Willensseite des Geistes wird. So wird der Affect eine Ueberwältigung der Vernunft durch das Gefühl; ich afficire nicht, sondern ich werde afficirt. So wird die Leidenschaft die Ueberwältigung der Vernunft durch das Begehren, ich thue nichts, sondern ich leide, ich leide, dulde die Einwirkung meiner potenzirten Begierde, meines potenzirten Triebes. Der Affect entsteht, weil er aus dem Gefühle hervorgeht, schneller und hört schneller auf, er gleicht einem aufflackernden, vorüberzuckenden Blitze. Die Leidenschaft, da sie aus dem Begehren entsteht, entwickelt sich langsam, sie ist die Folge vorausgegangener Affecte und dauert länger an. Sie gleicht einem die organische Gesundheit untergrabenden Zehrfieber. Da das Gefühl entweder angenehmes (Lust) oder unangenehmes (Unlust) ist, so müssen auch die aus dem Gefühle hervorgehenden Affecte entweder angenehme oder positive, oder unangenehme (negative) sein. Weil sich aber im Affect eine Steigerung zeigt, so müssen die angenehmen und unangenehmen Affecte Stufen oder Grade haben, bis sie endlich den höchsten Punkt der Unbrauchbarkeit der Vernunft, des gänzlichen Minus der Vernunft, erreichen, so die Gestalt von Geistesstörungen annehmen, und von diesen als wirkliche Krankheiten schwer zu unterscheiden sind. Die Stufenfolge in der Steigerung des angenehmen Affects äussert sich 1) als Freude, 2) Fröhlichkeit, 3) Lustigkeit, 4) Ausgelassenheit, 5) Wonne, 6) Entzücken, 7) Verzückung oder Ekstase, welche dem Zustande des fröhlichen Maniakus am nächsten steht. Die Steigerung des unangenehmen Affects äussert sich als 1) Niedergeschlagenheit, 2) Betrübniss, 3) Trauer, 4) Wehmuth, 5) Schwermuth, 6) Verzweiflung, welche an melancholische Raserei grenzt. Durch diese Ueberreizung oder Niederdrückung des Gefühls werden auch unsere aus der Wahrnehmung und Empfindung hervorgegangenen Vorstellungen

überreizt oder geschwächt und damit das durch sie entstehende Erkennen gestört. In der Leidenschaft verhält es sich, da auch sie eine Steigerung bis zur Unbrauchbarkeit der Vernunft ist, eben so; nur ist hier der Irrthum gefährlicher, weil die Leidenschaft länger dauert. Auch sie hat eine überreizende oder niederdrückende Seite. So zeigt sich beim Geize die Lust im Gewinnen und die Unlust im Verlieren, beim Neide die Lust in der Schadenfreude, die Unlust in der Missgunst, bei der Ehr- und Ruhmsucht in der Erreichung eines bedeutenden Amtes, Titels, Ordens die Freude, bei der Zurücksetzung das unangenehme Gefühl. Die Leidenschaft entsteht aus Affecten und hat auch wieder Gefühle zur Folge. Sie äussert sich in Gefühlsausbrüchen oder vom Affecte geleiteten Handlungen. Diese sind unvernünftig, weil durch die Ueberreizung oder Schwächung eines Triebes auch die damit verbundenen Vorstellungen des Gegenstandes, auf den sich die Triebe beziehen, gereizt oder geschwächt, also zum Bilden richtigen oder vernünftigen Erkennens nicht geeignet sind.

In der Körper- und Geisteskrankheit wird das naturgemässe oder normale Verhältniss zwischen den körperlichen und geistigen Functionen gestört. Eine lang andauernde Körperkrankheit, welche mit einer Störung eines Hauptorgans zusammenhängt, wirkt nachtheilig auf unser Vorstellungsvermögen und die damit zusammenhängenden Sinneswerkzeuge, greift Einbildungskraft, Gedächtniss und Denkkraft an, wiewohl auch bei langer Krankheit und schwerem Leideu der Wille Vieles zur Beseitigung des nachtheiligen Einflusses vermag. Die Geisteskrankheit ist entweder erblich, also dem Keime nach angeboren, wie sie sich denn in vielen Familien zeigt, oder sie ist durch somatische und psychische Factoren erworben. In beiden Fällen kann man sie, was schon Esquirol gethan hat, mit den Affecten und Leidenschaften vergleichen, je nachdem sie einen mehr in vorübergehenden Anfällen oder Eruptionen sich äussernden oder einen constanten Charakter zeigen. Man kann die einzelnen Formen mit einzelnen Affecten und Leidenschaften vergleichsweise zusammenstellen, so z. B. den Zorn, wie schon Seneca that,[1] mit der

[1] Seneca, de ira, I, 1: Ut autem scias, non esse sanos, quos ira possedit, ipsum illorum habitum intuere. Nam, ut furentium certa indicia sunt: audax et minax vultus, tristis frons, torva facies, citatus gradus, inquietae manus, calor versus, crebra et vehementius acta suspiria, ita irascentium eadem signa sunt. Flagrant et micant oculi, multus ore toto rubor, exaestuante ab imis praecordiis sanguine: labia quatiuntur, dentes comprimuntur, horrent ac subriguntur capilli, spiritus coactus ac stridens, articulorum se ipsos torquentium sonus, gemitus, mugitusque et parum explanatis vocibus sermo praeruptus et complosae saepius manus et pulsata humus pedibus et totum concitum corpus, magnasque minas agens, foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescentium.

Raserei oder Tobsucht, die Leidenschaft der Liebe mit der Eratomanie, den Blödsinn mit der Dummheit, das verworrene Schwatzen mit der Verrücktheit, religiöse Scrupulosität, unglückliche Liebe mit Melancholie, Energielosigkeit mit Abulie u. s. w. Die Geisteskrankheit hat darum auch einen angenehmen Charakter, wie fröhlicher Wahnsinn, oder einen unangenehmen, wie Melancholie, Tobsucht. Die falsche Vorstellung lastet hier schwer auf uns, weil der Zustand nicht in unserer Willkür steht und weder durch Entschluss, noch Belehrung beseitigt werden kann. Die falschen Vorstellungen des Irren können zu keinem richtigen Denken führen. Es sind in ihm keine Illusionen, welche durch eigene Kraft beseitigt werden können, oder uns selbst als Täuschungen erscheinen, sondern Täuschungen, welche man nicht entfernen kann, da sie dem Kranken als Wesen der Dinge selbst erscheinen.

Im Traume sind unsere Sinne gegen die Aussenwelt geschlossen; aber sie sind, weil lebendig, immer noch durch äussere Objecte reizungsfähig. Der Gegenstand kann nicht unmittelbar auf unser Anschauungsvermögen wirken. So schiebt die Einbildungskraft eine der äussern Einwirkung oder dem äussern Reize entsprechende innere Vorstellung des durch das Object afficirten Sinnes unter. Es träumt uns in einer kalten Atmosphäre von Eisfeldern, auf denen wir gehen, von Schnee, in dem wir waten; bei erhitzter, enger Luft vom Ueberfallenwerden, vom Packen am Halse, dass wir zu ersticken fürchten. Die Vorstellung des Traumes ist aber nicht eine unmittelbare des Sinnes, sondern eine im Sinne durch die Vermittlung der Einbildungskraft entstandene, sie ist also ein Product der Einbildungskraft. Sie ist, wie man sagt, eingebildet. Eingebildete Vorstellungen sind aber keine wahren und darum auch das daraus entstehende Denken kein richtiges. Wir wollen nicht sagen, dass ein Mensch richtig spreche, wenn wir sagen: Er redet, wie im Traume. So verhält es sich auch bei der höhern Lebendigkeit des Traumes, wenn er das Eingebildete zur Wirklichkeit machen will, wie im Schlafreden, dem Nachtwandeln u. s. w. Menschen, in denen das Gefühlsleben vor dem Leben der Gedanken, der Begriffe vorherrscht, können auch im wachen Zustande träumen, wie Nervöse, Epileptische, Schwärmer, Fanatiker, von Aber- oder Wahnglauben Ausgehende (Orthodoxe, Pietisten, Mystiker, wenn es ihnen Ernst ist). Sie halten dann Vorstellungen des Wähnens für Vorstellungen des Seins, und bauen eine Welt verkehrter Gedanken auf ihre falschen Vorstellungen.

Vorstellungen sind nur dadurch für uns da, dass wir sie eben vorstellen, also Vorstellende sind. Die Vorstellungen setzen also ein Vorstellendes oder ein Subject voraus. Wo nichts vorgestellt wird, hat man keine Vorstellung. Man muss also Etwas oder Nichtnichts vorstellen, um eine Vorstellung zu gewinnen. Das Vorgestellte ist das

Object. Indem man vorstellt, unterscheidet man Sub- und Object. Diese Unterscheidung findet im Selbstbewusstsein statt. In der Ohnmacht oder Bewusstlosigkeit hört das Unterscheiden von Selbst und Nichtselbst, von Subject und Object, das Vorstellen auf. Wo man nichts vorstellt, denkt man auch nichts. Es wird in der Ohnmacht oder Bewusstlosigkeit weder vorgestellt, noch gedacht. Das Bewusstsein schwindet plötzlich oder allmählig, wie das Wachen allmählig zum Schlafen und Träumen übergeht. Hier sind Grade im Uebergange zur Bewusstlosigkeit, wie vom Traume zum bewusstlosen Schlafe. Allein schon in diesen Vorstufen des Ueberganges ist die Vorstellung nicht die unmittelbare des Sinnes oder eine der unmittelbaren Vorstellung des Sinnes nachgebildete, sondern ein Product der Einbildungskraft, darum mehr oder minder nicht als Quelle für das richtige Denken zu bezeichnen.

Wenn uns die Vorstellung eines Objectes nicht klar und nicht deutlich vorschwebt, können wir auch ihre Richtigkeit nicht behaupten; darum wird die Wahrheit der Vorstellung auch durch Mangel an allem demjenigen gestört, was die Klarheit und Deutlichkeit derselben begründet und vermehrt; also durch Monotonie, Mangel an Wechsel und Neuheit, Mangel an Contrast und Steigerung.

Da die Vorstellungen Bilder von Einzelheiten im Geiste sind und zwischen der objectiven und subjectiven Welt ein Parallelismus nach dem Causalitätsgesetze vorhanden sein muss, so muss es für unser inneres Vorstellen und Denken auch gewisse Formen der Existenz in der Welt der objectiven Dinge geben. Die Existenzform der äussern Welt für die Vorstellung ist darum die Einzelexistenz oder das Einzelwesen. Damit ist nicht gesagt, dass die Vorstellung sich als das Bild des einzelnen Dinges in uns so darstellt, wie das Ding an sich ist. Wir haben es hier mit dem uns erscheinenden, d. h. durch unsere subjectiven Wahrnehmungen und Empfindungen sich in uns darstellenden Objecte, zu thun und von diesem, nicht von den es von Aussen veranlassenden Licht- und Schallschwingungen u. s. w. ist die Vorstellung das Bild, und dieses Object ist eben für uns und jeden Vorstellenden das erscheinende Ding oder Einzelwesen, wobei wir zwar festhalten, dass, aber nicht, was das Ding an sich ist.

§. 6. Das sinnliche Gefühls- oder Empfindungsvermögen.

Man unterscheidet von dem Vorstellen das Empfinden. Es ist das sinnliche Fühlen, d. h. das Insichfinden eines Eindruckes in unsern Sinnen. Der Sinn ist darum die Fähigkeit zu empfinden. Er äussert sich in Empfindungen und Wahrnehmungen. Wo keine Empfin-

dung mehr ist, ist auch kein Sinn thätig. Es giebt auch Gefühle, welche nicht sinnlich sind, zum Unterschiede der sinnlichen oder der Empfindungen, ästhetische, religiöse, sittliche, intellectuelle Gefühle, z. B. Gefühl des Schönen, des Erhabenen, des Komischen, des Tragischen, des Heiligen, des Guten, des Schlechten, des Wahren, des Falschen, Gefühle etwa bei der Befriedigung einer wissenschaftlichen Entdeckung oder das unangenehme Gefühl, in das uns Widersprüche unserer Gedanken und Zweifel versetzen. Man hat die Empfindungen in subjective oder innere und in objective oder äussere getheilt. Die Eintheilung ist ausserwesentlich und darum nicht haltbar; denn jede Empfindung ist subjectiv oder innerlich, auch die objective oder äussere. Jede Empfindung ist nämlich eine Stimmung unserer Lebensorgane. Die Empfindung wird eine äussere oder objective genannt, wenn sie das in sich Finden eines Eindruckes von Aussen ist, z. B. der Farbe durch die Schwingungen des Lichtäthers, des Tones durch die Schwingungen der Luft. Sie ist eine innere oder subjective, wenn sie sich auf den Eindruck der eigenen Organe bezieht, z. B. die Empfindung der Krankheit, des Hungers, Durstes u. s. w. Ich kann aber den Eindruck eines fremden Körpers nur dadurch empfinden, dass ich den Eindruck empfinde, den er auf meinen eigenen Körper macht. Der Eindruck muss sich verinnerlichen, wenn er ein Eindruck auf mich sein soll. Indem ich sehe, höre, rieche, schmecke, taste, fühle, empfinde ich mein Leben. So ist die Empfindung nur dann eine Empfindung, wenn sie eine innere oder subjective wird. Die bloss objective, bloss äussere wäre gar keine Empfindung. Darum gilt der Satz: Alle Empfindungen sind innere oder subjective. Richtiger ist die Eintheilung, von welcher schon die alten Cyrenaiker, an ihrer Spitze Aristipp (380 v. Chr.), ausgingen, nach der Beschaffenheit der eigenthümlichen Lebensstimmung. Jede Empfindung ist nämlich eine Stimmung unserer Lebensorgane. Entweder ist nun diese Stimmung eine sich hebende, erweiterte, vermehrte (Lust), oder eine sich senkende, zusammenziehende, verminderte (Unlust). Mit der Lust hängt eine Expansion, mit der Unlust mehr eine Contraction im Körper zusammen, wie sich dieses selbst beim Thiere zeigt, dem zusammengekrümmten Wurme, dem Hunde, der den Schweif einzieht, sich duckt, den Kopf senkt u. s. w. Unrichtig haben die Cyrenaiker zwischen diesen beiden Arten von Empfindungen noch eine dritte angenommen, d. h. den Zustand der Ruhe, der Windstille vergleichbar, in welchem man weder Lust noch Unlust empfindet.[1] Denn eine Empfindung, die keine Lust und keine

---

[1] Vom jüngern Aristipp heisst es bei Euseb. praeparat. evangel. XIV, 18, 32 nach Aristokles: *τρεῖς γὰρ ἔφη καταστάσεις εἶναι περὶ τὴν ἡμετέραν σύγκρασιν· μίαν μέν, καθ' ἣν ἀλγοῦμεν, ἐοικυῖαν τῷ κατὰ θάλασσαν χει-*

Unlust ist, ist keine Empfindung. Sie wäre ja Empfindungslosigkeit oder Freiheit von jedem Eindrucke, was beim Lebensgefühl undenkbar ist. Die cyrenaische Schule stellt hier unlogisch gegen das Princip vom ausgeschlossenen Dritten zwischen den contradictorischen Gegensatz von Lust und Unlust ein Mittleres, die undenkbare Negation der Lust und Unlust, welche eben keine Empfindung mehr ist. Lust und Unlust sind der Steigerung fähig, haben also Stufen, wie die Affecte. Sie beziehen sich entweder vorzugsweise auf das eigene Leben oder auf den Eindruck fremder Körper auf die eigenen Organe. Im ersten Falle stellen sich als Modificationen der Lust dar das Gefühl 1) der Kraft, 2) der Leichtigkeit, 3) der Munterkeit, 4) der Sättigung, 5) der Gesundheit, 6) des Wohlbehagens, und als Modificationen der Unlust im Gegensatze zu jenen die Gefühle der 1) Schwäche, 2) Schwere, 3) Mattigkeit, 4) des Hungers und Durstes, 5) der Krankheit, 6) des Missbehagens. Die Empfindungen der Lebensorgane, die sich vorzugsweise auf den Eindruck fremder Körper beziehen, sind angenehme und unangenehme Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen. Immer aber sind sie alle zugleich innere, subjective Empfindungen, da sie Stimmungen unserer Lebensorgane sind. Weil sie der Steigerung fähig sind, entstehen aus ihnen angenehme und unangenehme Affecte.[1] Der Empfindende findet einen ihn eigenthümlich stimmenden Eindruck in sich. Die Empfindung setzt also einen Eindruck voraus. Der Eindruck wird in Form eines Bildes zum Bewusstsein gebracht. Dieses Bild ist die Vorstellung. Aus den Vorstellungen entsteht durch inneres Verarbeiten, Vergleichen, Trennen und Verbinden derselben unser Erkennen. So setzt alles Erkennen Empfindung voraus. Sie ist das dem Erkennen Vorausgehende. Das Erkennen aber stimmt die Thätigkeit unserer Organe und diese Stimmung ist wieder entweder angenehm oder unangenehm. So ist auch das Ende, die Folge des Erkennens das sinnliche Gefühl oder die Empfindung. Sie ist die Vermittlung unseres Erkennens und Begehrens, beziehungsweise Handelns. Den erkannten Gegenstand wollen wir durch die Vermittlung der Lust, wir verabscheuen ihn unter Vermittlung der Unlust. Es geschieht aber nicht getrennt, sondern vereinigt, nicht nach und nach, sondern zumal. Indem ich

---

μῶνι· ἑτέραν δὲ, καθ' ἣν ἡδόμεθα, τῷ λείῳ κύματι ἀφομοιουμένην· εἶναι γὰρ λείαν κίνησιν τὴν ἡδονὴν, οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ· τὴν δὲ τρίτην μέσην εἶναι κατάστασιν, καθ' ἣν οὔτε ἀλγοῦμεν οὔτε ἡδόμεθα, γαλήνῃ παραπλησίαν οὖσαν. Dasselbe sagt auch von der ältern cyrenaischen Schule Diog. Laërt. II, 86 und 89. Sext. Empir. Pyrrh. I, 215 und Math. VII, 199. Jener erwähnt die *μέσας καταστάσεις, ἀηδονίαν, ἀπονίαν.* Dieser unterscheidet die *πάθη ἡδέα, ἀλγεινά, τὰ δὲ μεταξύ.*

[1] M. s. §. 5. S. 36 u. 37.

erkenne, empfinde und begehre ich, und mache den Willen zur That.[1] So gelangen wir vom Erkennen durch das Gefühl zum Begehren.

§. 7. Das sinnliche Begehrungsvermögen oder der Trieb.

Das sinnliche Begehren ist der Trieb. Der Name unserer Sprache ist bezeichnend. Wir werden durch unsere Organe von Innen heraus angetrieben, den Gegenstand der Lust mit uns zu vereinigen, den Gegenstand der Unlust von uns zu stossen. Das Erkennen gründet sich auf die Richtung von Aussen nach Innen, das Begehren, Streben von Innen heraus, auf die Richtung von Innen nach Aussen, das Gefühl auf den inneren Zustand, als die Vermittlung beider Richtungen. Mit der Richtung von Aussen nach Innen und dem Erkennen hängen die den Eindruck empfangenden und zum Gehirne, als ihrem Mittelpunkte, fortpflanzenden sensitiven Nerven zusammen, mit der Richtung von Innen nach Aussen und dem Begehren die vom Rückenmark ausgehenden, durch den Willen vermittelst der Thätigkeit des Gehirnes die Muskeln zum Zusammenziehen und Ausdehnen reizenden motorischen Nerven, mit der Vermittlung beider und den innern Zuständen die gangliösen, plastischen oder vegetativen Nerven, welche die Functionen der Reproduction, den Blutumlauf, das Athemholen, die Ernährung u. s. w. leiten und sich im Sonnengeflechte concentriren. Die Phrenologen und Anhänger der Kranioskopie unterscheiden neun, andere zehn Triebe, die alle mit dem sinnlichen Begehren zusammenhängen.[2] Der Trieb ist ein sinnliches Begehren. Das sinnliche Begehren bezieht sich auf das sinnliche Leben. Dieses besteht aus Individuen, welche eine Gattung bilden. Der Trieb bezieht sich also zunächst 1) auf die Erhaltung des Individuums, 2) die Erhaltung der Gattung. In der ersten Form ist er der Selbsterhaltungs-, in der zweiten der Gattungserhaltungs- oder Geschlechtstrieb. Beide aber setzen ein Lebendiges voraus.

[1] Das Auseinanderreissen und Zählen des zur Einheit Verbundenen bespottet Goethe im Faust:

> Da lehrt man euch manchen Tag,
> Dass, was ihr getrieben auf einen Schlag,
> Wie Essen und Trinken frei,
> Eins, Zwei, Drei dazu nöthig sei

[2] G. Combe unterscheidet in seinem System der Phrenologie (übers. von Dr. Hirschfeld, 1833) S. 103—108 folgende neun Triebe: 1) den Geschlechtstrieb, 2) die Kinderliebe, 3) den Einheits-, 4) den Anhänglichkeits-, 5) den Bekämpfungs-, 6) den Zerstörungs-, 7) den Verheimlichungs-, 8) den Erwerb- und 9) den Bautrieb. Andere nehmen noch den Nahrungstrieb als den zehnten und den Lebenstrieb als den eilften an.

Das Leben entwickelt sich bewusstlos durch den Befruchtungsact im Mutterleibe und nach der Geburt in der Säuglings- und ersten Kindeszeit. Die Seele, als der Grund unseres körperlichen und geistigen Lebens, baut und bildet sich vermittelst des Stoffes, in welchem sie thätig ist, ihren Leib und entwickelt sich innerhalb desselben zum selbstbewussten Geiste. Sie ist auch im Schlafe und Traume thätig; denn hier dauert der Kreislauf des Blutes, das Athemholen, das Verdauen u. s. w. fort, und auch der Geist zeigt sich in verschiedenen Richtungen thätig. Der Trieb, nach welchem die Seele von Innen heraus getrieben wird, sich zum lebendigen Individuum zu entwickeln, ist der Bildungstrieb (nisus formativus). Er ist die Voraussetzung für den Selbsterhaltungs- und Geschlechtstrieb. Wir unterscheiden demnach drei Haupt- und Grundtriebe 1) den Bildungstrieb, 2) den Selbsterhaltungstrieb, 3) den Geschlechtstrieb. Die verschiedenen Triebe der Phrenologen lassen sich auf diese Triebe zurückführen, so Verheimlichungs-, Zerstörungs-, Bekämpfungs-, Bau-, Erwerb-, Nahrungstrieb auf den Selbsterhaltungstrieb, Jungenliebe auf den Geschlechtstrieb, der Einheitstrieb auf den Bildungstrieb.

Nach dem Bildungstriebe wird die Seele von Innen heraus bestimmt oder angetrieben, sich vermöge eines bestimmten Temperaments zu diesem und keinem andern lebendigen Körper und vermöge eines bestimmten Talentes zu diesem und keinem andern selbstbewussten Geiste zu entwickeln. Das Resultat seiner Thätigkeit ist das individuelle Menschenleben. So lange Leben vorhanden ist, ist er thätig, auch im Schlafe, in der Ohnmacht und dem Scheintode. Die Versuche des Wiederbelebens gehen durch äusseres Reizen darauf hin, den latenten Bildungstrieb wieder zum Vorschein zu bringen. In ihm herrscht der Charakter der Nothwendigkeit. Man kann sich kein anderes Temperament und Talent geben, als man hat, man kann keinen andern Körper erhalten, als den einmal aus dem Bildungstriebe zur Erscheinung gekommenen. Aber man kann die natürliche Entwickelung desselben fördern oder hemmen, während dieses bei keinem Thiere der Fall ist.

Der Selbsterhaltungstrieb ist der Trieb, welcher uns bestimmt, alles zu ergreifen, was zur Fortdauer oder Vermehrung unserer sinnlichen Lebenskraft dient, und alles von uns zu stossen, was diese in irgend einer Weise hindern könnte. Der Nahrungstrieb ist eine Hauptmodification desselben. Hier herrscht schon mehr Freiheit. Die Mutter hungert zur Erhaltung des Kindes.

Der Geschlechtstrieb ordnet die Gattung dem Individuum unter, wenn er auch das Individuum mächtig zur Vereinigung mit einem andern Individuum verschiedenen Geschlechtes treibt. Der Selbsterhaltungstrieb tritt vor ihm in den Hintergrund. Der scheue Hirsch wird

in der Brunst muthig und stösst nach dem Jäger; der sonst so flüchtige Auerhahn weilt auf seinem Balzplatze in der Brunst und wird in dieser Zeit lusttrunken gefangen oder geschossen. Gehen wir von der Richtung der Sinnlichkeit zur Richtung des Verstandes über. Auch diese äussert sich als Erkennen, Fühlen und Begehren.

§. 8. Das verständige Erkenntnissvermögen oder der Verstand.

Die Vorstellungen als Bilder von Einzelheiten sind uns durch die Eindrücke der Sinne gegeben. Wir können sie nicht anders machen, als sie sind. Wir verhalten uns bei ihrem Empfangen leidend. Darum hat Kant die Sinnlichkeit Receptivität, Passivität des Geistes genannt. Der Verstand ist gegenüber dieser Receptivität Spontaneität oder Activität des Geistes. Der Verstand erkennt, er ist Erkenntnissvermögen. Als solches ist er das Vermögen, die Vorstellungen zu verarbeiten. Dieses Verarbeiten ist ein Vergleichen, Trennen und Verbinden der Vorstellungen. Der Verstand ist das Vermögen, die Vorstellungen zu vergleichen, zu trennen und zu verbinden. Dadurch kommt er zum Verständnisse der Vorstellungen, er versteht sie; daher sein Name. Die Producte seiner Thätigkeit sind die Begriffe, Urtheile und Schlüsse. So ist der Verstand Abstractionskraft, Urtheilskraft und Schlussvermögen. Das Vergleichen, Trennen und Verbinden wiederholt sich im Begreifen, Urtheilen und Schliessen. Bei der Bildung des Begriffes setze ich Vorstellungen voraus, welche ich vergleiche, z. B. bei der Bildung des Begriffes: Rose die Vorstellungen einzelner Rosen, ich trenne das die Einzelvorstellungen Unterscheidende und verbinde das Gemeinsame, das Uebereinstimmende. So wird der Begriff die Einheit der Vorstellungen. Beim Urtheilen setze ich Begriffe voraus, ich vergleiche den einen (Subject) mit dem andern (Prädicat), ich trenne beide im verneinenden, ich verbinde sie im bejahenden Urtheile; ja selbst im bejahenden Urtheile kommt ausser dem Vergleichen und Verbinden eine Art von Trennen vor. Subject und Prädicat bilden nämlich die Grenzen (termini) des Urtheils. Das Urtheil wird durch sie begrenzt (judicium determinatur). Was jenseits der Grenzen des Urtheils, des Subjects und Prädicats, liegt, gehört nicht zum Urtheil, wird vom Urtheil getrennt. Auch beim verneinenden Urtheile kommt eben so eine Art von Verbindung vor. Die Aufhebung des Prädicats wird mit dem Subjecte verbunden, vom Subjecte wird ausgesagt, dass das Prädicat ihm nicht zukommt. Die Haupteigenschaften des Verstandes sind 1) Gesundheit, 2) Schärfe, 3) Tiefe. Der gesunde Verstand zeigt sich in der Angemessenheit der Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Er ist die

Grundbedingung, wenn die Schärfe und Tiefe zum Ziele führen sollen. Sein Gegensatz ist der kranke oder verworrene Verstand. Auch ein Narr kann scharfsinnige und tiefsinnige Gedanken haben. Beide haben nur dann einen Werth für uns, wenn sie auf der Grundlage des gesunden Verstandes ruhen. Daher der Werth des so genannten gesunden oder gemeinen Menschenverstandes (le bon sens). Sehr oft appellirt man an ihn, ohne dass man ein Recht dazu hat, weil man das als Forderung des gesunden Menschenverstandes ausgiebt, was erst noch als solche zu erweisen wäre. So haben es die schottischen Moralphilosophen, Reid, Beattie, Oswald, Dugald Stewart in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und im Anfange dieses Jahrhunderts gemacht. Sie wollten die Sätze der Religion und einer übersinnlichen Welt aus den Principien des common sense ableiten. Der scharfe Verstand findet die Unterschiede; er zeigt seine Kraft im Trennen und kommt auf die Arten und Individuen. Als bleibende, dauernde Eigenschaft ist er Scharfsinn. Sein Gegensatz ist der stumpfe Verstand, als dauernde Eigenschaft Stumpfsinn. Ihm scheint das Verschiedene gleich und er verwechselt es. Je ähnlicher die Gegenstände und je kleiner sie sind, um so nothwendiger ist für die Beobachtung Schärfe des Verstandes. Der Scharfsinn kennzeichnet richtig, acu tetigit rem (acumen ingenii). Er ist für die Naturwissenschaft, deren Gebiet unermesslich ist und ins Kleinste geht, besonders wichtig. Der tiefe Verstand entdeckt die Uebereinstimmungspunkte in den Objecten und dringt dadurch aus der Oberfläche in ihre Tiefe. Er zeigt seine Kraft im Verbinden, findet die Gattung, das Wesen, die Einheit in Allem. Er ist darum für die Philosophie wichtig, die in das Wesen dringt. Als bleibende Eigenschaft ist er Tiefsinn. Der Gegensatz des tiefen Verstandes ist der oberflächliche. Am Aeusseren klebend, ohne Kraft in das Innere zu dringen, hält er das Uebereinstimmende für gänzlich getrennt und verschieden, ohne die Aehnlichkeit aufzufassen. Derjenige, der zuerst den Unterschied der organischen und unorganischen Körper und in jenen den Unterschied der Vegetation und Animalität entdeckte, hatte Scharfsinn. Der erste Auffinder der Einheit des Seins in allen Dingen, des Raumes und der Zeit für alle Erscheinungen hatte Tiefsinn. Linné und Decandolle waren scharfsinnig, die Eleaten, Spinoza und Kant tiefsinnig.

Die Begriffe, die der Verstand sich zur Realisirung setzt, sind Zwecke; die Begriffe, die er zu dieser Realisirung braucht, sind Mittel. Die Gabe des Verstandes, die passenden Mittel zum Zwecke zu wählen, ist Klugheit. Sie ist also eine Eigenschaft des praktischen Verstandes und mit dem sittlichen Werthe des Menschen in keinem Zusammenhang. Können doch die Zwecke schlecht und die Mittel zu ihrer Erreichung

passend sein. Der Grundsatz der Loyoliten ist: Der Zweck heiligt die Mittel. Nach dem Ausspruche Jesu sind die Kinder der Finsterniss klüger, als die Kinder des Lichtes. Die Elemente unseres Denkens sind die Vorstellungen. Da aber diese aus den Empfindungen hervorgehen und von den Empfindungen begleitet werden, so hat auch die Beschaffenheit der letzteren einen vortheilhaften oder nachtheiligen Einfluss auf die Beschaffenheit des Denkens. Wie ganz anders ist das Denken im Affect und in der Leidenschaft, oder in der Gemüthsruhe und in heiterer Stimmung, im gesunden und kranken Zustande u. s. w. beschaffen! Hat man doch behauptet, Spinoza lasse alles Einzelne gleichsam an der Schwindsucht untergehen und sich in einer Substanz verlieren, wie er selbst an der Schwindsucht starb.[1]

§. 9. Die Einbildungskraft.

Der Verstand setzt sich Zwecke und wählt sich Mittel zu den Zwecken. Dieses geschieht aber nur dann, wenn sich mit der Vorstellung der Zwecke und Mittel ein angenehmes Gefühl verbindet. Diese angenehme Stimmung veranlasst die Thätigkeit der Einbildungskraft. Sie ruft Vorstellungen hervor, welche sich auf die Begriffe der Zwecke und Mittel beziehen und uns angenehm afficiren; so bei der Vorstellung des Zweckes, in die Lotterie zu setzen, Hazard zu spielen u. s. w. Die Einbildungskraft ist kein Gefühlsvermögen; da sie es mit Vorstellungen zu thun hat, gehört sie unter die Kategorie des Erkenntnissvermögens, Vorstellungsvermögens. Wenn wir eine Vorstellung gehabt haben, so können wir sie bei Abwesenheit des Gegenstandes, der sie veranlasst hat, wieder hervorrufen, können die gehabte Vorstellung nach-, sie uns einbilden. Wir können diese eingebildeten Vorstellungen zusammensetzen und dadurch neue Vorstellungen bilden. Die Einbildungskraft ist das Vermögen, schon gehabte, oder durch Zusammensetzung derselben entstehende, noch nicht gehabte oder neue Vorstellungen zu bilden. Sie hat also zwei Seiten, eine reproductive und eine productive. Die reproductive stellt schon Vorgestelltes wieder vor. Was einmal vorgestellt worden ist, kann wider vorgestellt werden. Die Vorstellungen aller fünf Sinne und aller innern Zustände können wieder vorgestellt werden. Je mehr und je intensiver, d. h. je klarer und deutlicher etwas vorgestellt worden ist, desto leichter kann es repro-

[1] Hegel's Geschichte der Philosophie, Band III. Berlin, 1836, sämmtl. Werke, Bd. 15, S. 370: „Spinoza starb an der Schwindsucht, an der er seit lange gelitten, übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelheit in der Einen Substanz verschwindet.“

ducirt werden. Dabei wird die bewusstlose oder latente Vorstellung eine bewusste oder offenbare. Je vollkommener ein Sinn, je mehr er mit der Vernunftanlage zusammenhängt, desto zahlreicher und lebendiger sind die Vorstellungen der mit ihm zusammenhängenden reproductiven Einbildungskraft. Die Elemente der productiven Einbildungskraft oder des Dichtungsvermögens sind immer noch nicht gehabte Vorstellungen. Deshalb ist nicht das Wesen der producirten Vorstellungen neu. Nur die Art und Weise ihrer Zusammensetzung, ihre Combination ist neu. Im Kaleidoskop sind eine gewisse Anzahl bunte Glasscherben, die, herumgerüttelt, immer neue regelmässige Figuren durch neue Zusammensetzung bilden. So ist es auch mit den producirten Vorstellungen. Die früher gehabten bildeten das Material, aus welchem die neuern entstehen. Daher ist mit der productiven Einbildungskraft immer auch zugleich die reproductive thätig. Wenn ein Gegenstand auf einen Sinn wirkt, so erhält die Einbildungskraft oft Veranlassung, die entsprechende ähnliche Vorstellung eines andern Sinnes hervorzurufen. So können wir, wenn ein Gegenstand auf unsern Gesichtssinn wirkt, bis zum Ekel durch den blossen Anblick gereizt werden, weil die Einbildungskraft die entsprechende Vorstellung des Geschmacksinnes hervorruft. So kann unser Tast- oder Fühlsinn eine Einwirkung empfangen und durch diese werden wir unangenehm gestimmt, weil unsere Einbildungskraft die damit verbundene widerliche Tonvorstellung reproducirt. Von den bewusstlosen Vorstellungen wird diejenige zuerst wieder in's Bewusstsein treten, welche die meiste Kraft hat. Jede Vorstellung gewinnt dadurch an Kraft, dass sich ein neuer Eindruck an den gehabten früheren anreiht, mit demselben verbindet. Diejenige Vorstellung tritt daher am leichtesten in's Bewusstsein, von der wir die meisten und die intensivsten Eindrücke erhalten haben. Die Vorstellungen werden bei vernünftigen Menschen nach dem Gesetze der Ideenassociation hervorgerufen, d. h. ähnliche Vorstellungen werden an früher gehabte ähnliche gereiht; ähnliche Vorstellungen geben zum Hervorrufen ähnlicher Veranlassung. Die Aehnlichkeit bezieht sich 1) auf den Raum, 2) die Zeit, 3) den Gegenstand, 4) das Wort oder Zeichen für den Gegenstand. Daher unterscheiden wir die Ideenassociation nach dieser vierfachen Beziehung. Wir werden durch ein gleiches räumliches Verhältniss zum Hervorrufen einer Vorstellung veranlasst. So erinnern wir uns beim Anblick eines Ortes, wo wir einen theuern Freund verloren, wieder an denselben. Man knüpft die Vorstellung an die Aehnlichkeit der Zeit. Wir erinnern uns beim Lesen oder Anhören eines bestimmten Jahres an ein merkwürdiges, in dieses Jahr fallendes Ereigniss unseres Lebens. Auch die Aehnlichkeit der Sache giebt dazu den Impuls. So denken wir vielleicht beim Lesen der französischen Revolution an die nordamerikanische zurück. Auch die Aehnlichkeit des Wortes ent-

scheidet. Unser Gedächtniss lernt fremde Worte leichter durch Ableitung aus der gemeinsamen Wurzel, weil sie ähnlich klingen, lernt den Reim leichter, als die reimlosen Worte, wird durch ein ähnliches Wort zum Hervorrufen eines ganz heterogenen Gegenstandes getrieben. Man kann so von Alexander VI. auf Alexander den Grossen, von Napoleon III. auf Napoleon I. kommen.

Die Einbildungskraft, wenn sie ausgezeichnet ist, soll 1) feurig, 2) reich, 3) geregelt sein. Das Feuer der Einbildungskraft bezieht sich auf die Qualität oder intensive Kraft. Die Einbildungskraft ruft um so klarere, deutlichere, lebendigere Vorstellungen hervor, je feuriger sie ist. Der Reichthum der Einbildungskraft wird durch die Quantität oder Zahl der Vorstellungen bestimmt. Je mehr die Einbildungskraft Vorstellungen hat, um so reicher ist sie. Feuer und Reichthum sind nicht immer im geraden Verhältnisse. Die Einbildungskraft kann feurig und doch arm sein; d. h. es schweben ihr lebendige Vorstellungen vor, aber ihre Zahl ist nicht gross, wie beim Kinde und beim Weibe. Zur Dichtkunst gehört ausser dem Feuer auch Reichthum der Einbildungskraft. Daher sind die Männer bessere Dichter, als die Frauen, und man erkennt sogleich an der Wahl und Behandlungsart des Stoffes, ob eine Schrift weiblichen Ursprunges ist. Die geregelte Einbildungskraft steht unter der Herrschaft des Verstandes und der Vernunft. Man unterscheidet die Einbildung von der Wirklichkeit, was bei Verrückten, Betrunkenen, Leidenschaftlichen, Kindern nicht der Fall ist. Der Gegensatz der feurigen Einbildungskraft ist die matte. Sie wird daran erkannt, dass ihre Vorstellungen abgeblassten Bildern gleichen und ohne Leben sind. Der Gegensatz der reichen ist die arme; sie hat nur wenige Vorstellungen, um welche sich das ganze Bewusstsein bewegt, wie beim Blödsinnigen. Die Gegensätze der geregelten Einbildungskraft sind die zügellose und regellose. Die zügellose Einbildungskraft (imaginatio effrenis) hält ihre Producte für Wirklichkeiten und kann auch bei einem grossen Dichter, wie z. B. bei Shakespeare, vorkommen. Die regellose (imaginatio perversa) kümmert sich um keine Denkgesetze und ist nur bei Geistesgestörten vorhanden. Aus der Natur der Einbildungskraft lassen sich erklären die Erscheinungen der Sympathie, der Antipathie, des Schwindels, des Heimwehs, des schuldlosen Unwahrheitredens der Kindheit, des Aber- und Wahnglaubens, der Schwärmerei und des Fanatismus, der Geistesabwesenheit, Zerstreuung und fixen Idee, der Vermehrung des Glücks und Unglücks, des Affectes und der Leidenschaft, des Traumes und der Traumhandlungen, der magnetischen-, kako- und agathodämonischen Zustände, der Selbsttäuschung und Täuschung Anderer.

§. 10. Das verständige Begehrungsvermögen oder das Begehrungsvermögen im engern Sinne.

Durch die Thätigkeit der Einbildungskraft angenehm gestimmt, begehren wir die Verwirklichung gewisser ausgewählter Zwecke und ergreifen die tauglichen Mittel dazu. Das verständige Begehrungsvermögen ist das Vermögen, Zwecke und Mittel zu den Zwecken herauszuwählen. In ihm herrscht also die Willkür vor, ein Bewusstsein der Möglichkeit der Wahl dieser oder jener Zwecke, dieser oder jener Mittel. Während der Gegenstand des Triebes das Angenehme ist, ist der Gegenstand des verständigen Begehrungsvermögens das Nützliche. Denn nützlich nennen wir, was uns zur Erreichung unseres Zweckes dient. Es kann etwas nützlich und doch nicht angenehm sein, wie eine uns zuträgliche Arznei, die schlecht schmeckt, oder angenehm und nicht nützlich, wie eine gut schmeckende, aber der Gesundheit nachtheilige Speise. Man nennt das verständige Begehrungsvermögen auch schlechtweg und vorzugsweise Begehrungsvermögen; denn beim Triebe werden wir von Innen heraus durch den Reiz der Organe angetrieben, den Gegenstand der Lust mit uns zu vereinigen, oder den Gegenstand der Unlust von uns zu stossen. Nicht so hier. Man begehrt nach einer willkürlichen Auswahl, durch Motive bestimmt, die Verwirklichung gewisser Zwecke, während man abermals in Folge von Motiven andere verabscheut. Die Haupteigenschaft dieses Begehrungsvermögens ist die Klugheit, weil es sich um die passende Auswahl der Mittel zu den Zwecken handelt. Das Vermögen kann auch beim sittlich Schlechten vorzüglich ausgebildet sein, da es nur die Wahl der Mittel, nicht die Beschaffenheit der Zwecke berührt.

§. 11. Das Erkenntnissvermögen der Vernunft.

Der Verstand ist das Vermögen, die Vorstellungen zu verstehen oder durch Vergleichen, Trennen und Verbinden zu verarbeiten. Er hängt also von den Vorstellungen ab, die er für seine Thätigkeit als Stoff voraussetzen muss. Die Vorstellungen sind Bilder der Einzelheiten im Geiste. Sie setzen also die Einzelheiten voraus, deren Abbilder sie sind oder sein wollen. Die Einzelheiten sind im Raum, d. i. neben einander, und in der Zeit, d. i. nach einander. Sie sind im Nebeneinander begrenzt, beschränkt, Theile eines grössern Ganzen, unvollkommen. Sie sind im Nacheinander, sie werden, entstehen und vergehen, sind endlich. Es ist ein Vermögen im Menschen, dem Begrenzten und Beschränkten das Unbegrenzte und Unbeschränkte, dem Werdenden das

Seiende, dem Wechselnden das Beharrende, dem Entstehenden und Verschwindenden das sich gleich Bleibende, dem Endlichen das Unendliche, dem Unvollkommenen das Vollkommene, dem wirklich Bestehenden das Seinsollende entgegenzustellen. Das Seinsollende oder die Vollkommenheitsvorstellung ist die Idee. So ist die Vernunft das Vermögen der Ideen. Es giebt nur eine wahre Vollkommenheit, weil diese alles Vollkommene in sich vereinigt, die Vorstellung des Göttlichen oder Heiligen. Aber diese Vollkommenheit kann gedacht werden in unendlich verschiedenen Beziehungen zur Sinnenwelt. Die Auffassung der Idee in einem Bilde nach der Beziehung zur Sinnenwelt ist Ideal. Es giebt unendlich viele Ideale, welchen die eine Idee der Vollkommenheit zu Grunde liegt. So sprechen wir von einem Ideale der Tugend, des Rechtes, der Freiheit, des Staates, der Religion u. s. w. Bezogen auf das Erkennen ist die Idee des Vollkommenen oder Göttlichen, des absoluten Seins und Denkens, das Wahre, bezogen auf das Gefühl das Schöne, auf das Begehren das Gute. Die Wissenschaft ist ein Versuch der Darstellung des Wahren, die Kunst des Schönen, die Tugend des Guten, die Religion des Heiligen. Man kann sich dem Ideal, da es Unendlichkeitsvorstellung ist, nur nähern, es nicht ganz im endlichen Dasein erreichen. Die Vernunft ist das Organ der Wissenschaft, der Kunst, der Tugend und Religion. Anders ist die Auffassung des wirklich Bestehenden, anders die Auffassung in der Idee; so Staat, Religion, Kirche, Recht, Freiheit in der bestehenden Erscheinung und, wie sie sein sollten, oder in der Idee. Ohne Herrschaft der Vernunft, ohne eine zu Grunde liegende Idee werden die Ideale Carricaturen. Es giebt Carricaturen des Wahren, Schönen, Guten, Heiligen, wissenschaftliche, künstlerische, ethische und religiöse Zerrbilder. Die Herrschaft der Vernunft führt Alles auf die höchste Idee des Lebens zurück und ist Weisheit. Sie ist mit der Klugheit nicht zu verwechseln.

§. 12. Die Phantasie oder höhere Einbildungskraft.

Sie ist das Vermögen, die Idee oder Vorstellung der Vollkommenheit in Bilder, Farben und Formen der Sinnenwelt einzukleiden oder Ideale zu schaffen. Sie stimmt uns durch diese Ideale angenehm, dass wir nach der ihnen zu Grunde liegenden Idee streben. Es giebt auch über Vernunftgegenstände oder über Gegenstände einer intellectuellen Welt Lebensstimmungen oder Gefühle. Das beweist die Thatsache der ästhetischen Gefühle des Schönen, Erhabenen, Tragischen, Komischen, der religiösen Gefühle in der Andacht, der ethischen Gefühle bei Begeisterung zur That oder den Regungen des Gewissens, der angenehmen Gefühle in Folge einer wissenschaftlichen Forschung oder Entdeckung.

Indem die Phantasie die Idee in Bilder der Sinnenwelt einkleidet, sie zu einem Ideale umformt, heben sich die intellectuellen Gefühle. Diese Hebung der Gefühle ist die Begeisterung. Die mit der Idee und dem Ideale verbundene Begeisterung stimmt unser Leben angenehm und wir suchen das uns vorschwebende Vollkommenheitsbild zu verwirklichen, so z. B. bei der Ausführung eines Kunstwerkes. Die Begeisterung muss mit Besonnenheit verbunden sein, d. h. sie muss unter der Herrschaft des Verstandes und der Vernunft stehen. Begeisterung ohne Besonnenheit ist, wenn sie beim blossen Gefühle stehen bleibt, Schwärmerei, wenn sie den Willen und das Handeln ergreift, Fanatismus. In solchem Zustande ist der Mensch bei der besten Gesinnung zu allen Thorheiten aufgelegt. Die Religion wird, wie Klopstock sagt, ein Schwert in des Rasenden Hand.

§. 13. Das vernünftige Begehren oder der Wille.

Von der Vernunftidee des Vollkommenen geleitet, durch das Vollkommenheitsbild der Vernunft mittelst der Phantasie begeistert, äussert sich nun das vernünftige Begehren oder der Wille. Der Wille bezieht sich auf die Verwirklichung oder das Erstreben des sittlich, vernünftig oder unbedingt Guten gegenüber dem Angenehmen des Triebes und dem Nützlichen des Begehrungsvermögens. Angenehmes und Nützliches werden nicht vernichtet, sondern zu blossen, dem vernünftig Guten als Mittel untergeordneten Momenten gemacht. Der Wille ist frei, d. h. er hat die Fähigkeit, sich für die erkannte Idee des sittlich Guten zu bestimmen. Die Realität der Freiheit spricht das sittliche Bewusstsein aus. Dafür sprechen die Thatsachen der Reue, der Schaam, der Entschuldigung des Begangenen, der Imputation u. s. w. Das leitende Organ des Willens ist das Gewissen oder die Vernunft, bezogen auf die Idee des Guten, das Wissen des Guten (conscientia boni et recti). Die Nöthigung des Gewissens fordert unbedingt die sittliche Freiheit; daher ist sie bei Kant ein Postulat der praktischen Vernunft. Sollen ohne Können ist Thorheit. Der sittliche Wille ist allein wahrhaft frei. Seine Ausübung macht den Menschen glücklich und weise.

§. 14. Charakter, Genie, Talent, Gedächtniss.

Die Vernunft soll über die Sinnlichkeit und den Verstand herrschen; so der Wille über den Trieb und das Begehrungsvermögen, das unbedingt oder an sich Gute über das Angenehme und Nützliche. Durch diese Herrschaft bildet sich der gute oder tüchtige Charakter. Er ist eine bestimmte Art zu denken, zu fühlen und zu wollen, von der Idee

der Vernunft und dem ihr entsprechenden Ideale geleitet. Der Charakter hat Einheit oder Harmonie, Consequenz und bestimmtes, ihn von andern unterscheidendes Gepräge. Auch der schlechte Charakter hat eine Einheit, Consequenz und Gepräge, aber zu Zwecken des sinnlichen und verständigen Begehrens mit Hintansetzung des Vernünftigen. Nur der Charakterlosigkeit, die erbärmlicher, als der schlechte Charakter ist, fehlt es an Einheit, Consequenz und Gepräge. Sie ist Folge der Selbstsucht, Indolenz oder Feigheit. Das durchaus Ursprüngliche in der Geistesanlage ist das Genie (der in uns wohnende Genius). Es ist, auf das Erkenntnissvermögen und das Wahre bezogen, ein wissenschaftliches, z. B. Newton, Kepler, Spinoza, Kant, oder, auf das Gefühl des Schönen bezogen, ein Kunstgenie, z. B. Phidias, Raphaël, Shakespeare, Goethe, Mozart, oder, auf das Begehren und Handeln gerichtet, das praktische Genie, z. B. Moses, Luther, Friedrich der Grosse, Napoleon I. Das Genie zeigt seine Ursprünglichkeit im Entdecken, Erfinden, der Neuheit der Gedanken und Anschauungen, in Epoche machenden Systemen, Kunstwerken, Thaten, neuen, bisher von Keinem betretenen Bahnen, Epoche machendem Einfluss auf den Entwickelungsgang der Geschichte. Das Talent ist eine vorzügliche, wenn auch nicht durchaus ursprüngliche Geistesorganisation. Es wird besonders durch die Leichtigkeit der Auffassung und Darstellung erkannt. Das Genie ist natürlich viel seltener, als das Talent. Oft hat das Genie ganz den Charakter der Zeit, wie bei Voltaire, oder es eilt der Zeit voraus, wie bei Joseph II. In einer geniearmen Zeit nimmt man Talente für Genies. So ist in unserer Zeit die realistische Richtung der Erfahrungswissenschaften, der Natur- und mathematischen Wissenschaften die vorherrschende, die Ideale der Poësie und Philosophie sind untergeordnet. Unsere Zeit hat wohl viele bedeutende Talente unter Dichtern und Philosophen, aber kein Genie. Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft in allen ihren Richtungen werden durch das Gedächtniss unterstützt. Es ist das Vermögen, das Aufgenommene und die sich darauf beziehende Geistesverarbeitung, Geistesstimmung und Geistesstreben in uns festzuhalten. Es zeichnet sich, wenn es tüchtig ist, 1) durch leichtes Fassen, 2) langes Behalten, 3) schnelles Wiederbesinnen, wobei die Einbildungskraft das Ihrige thut, aus. Nicht alle Richtungen des Gedächtnisses sind in jedem Menschen gleich stark entwickelt. Der eine fasst leicht, aber vergisst eben so schnell; eines andern Fassungskraft ist langsam, aber das einmal Erfasste wird dann länger festgehalten. Die Gedächtnisskunst oder Mnemonik übt das Gedächtniss nach Grundsätzen oder methodisch. Die richtige Vorstellung, der richtige Begriff, die Aufmerksamkeit, der feste Wille thun hier Vieles. Man wird am besten nach dem Gesetze der Ideenassociation, also nach Aehnlichkeit

des Raumes, der Zeit, der Sache und des Wortes memoriren. Das Gedächtniss hat dem Objecte gegenüber vier Hauptbeziehungen und ist darum 1) Ortsgedächtniss, das sich auf den Raum bezieht, 2) Zahlengedächtniss, bezogen auf die Zeit, 3) Sachgedächtniss, bezogen auf den Inhalt, 4) Wortgedächtniss, bezogen auf das Zeichen für die Sache. Das Gedächtniss ist bei keinem Menschen in allen vier Beziehungen mit gleicher Stärke entwickelt. Ja, es giebt Menschen, die das eine, z. B., wie Dase das Zahlengedächtniss, in sehr hohem Grade besitzen, bei denen das Gedächtniss in anderer Beziehung sich mangelhaft entwickelt zeigt. So ist Sach- und Wortgedächtniss sehr oft im umgekehrten Verhältnisse.

§. 15. Schluss des ersten Theiles.

Wir schliessen diesen Theil mit folgenden Bemerkungen:

1) Die seither angedeuteten Vermögen sind nicht neben oder ausser-einander; der Geist ist nicht eine Summe oder ein Additionsexempel derselben. Sie sind nur verschiedene Richtungen in der Thätigkeit eines und desselben Geistes, hervorgegangen aus dessen verschiedenen Beziehungen zur Natur oder zu den Objecten. Der Geist, in wiefern er den Eindruck der Sinne unter der Form eines Bildes zum Bewusstsein bringt, stellt vor, oder erkennt sinnlich, äussert sich als Vorstellungsvermögen; in wiefern er die gegebenen Vorstellungen verarbeitet, ist er Verstand; in wiefern er seine endlichen Producte aufhebt und dafür das Vollkommene oder Seinsollende setzt, Vernunft. Es ist aber ein und derselbe Geist, der zumal Sinn, Verstand und Vernunft, Erkennen, Fühlen und Begehren ist. Es ist aus einem Gusse und geschieht mit einem Schlage, was der discursive Verstand zählen und trennen muss, wenn er es im Einzelnen kennen lernen will. So sind die Organe des Körpers im Leben nur zu einer Einheit verbunden, und doch müssen wir sie getrennt betrachten, wenn wir in das Innere des Lebens eindringen wollen. Wir dürfen aber nie vergessen, dass in der Natur verbunden ist, was wir zur näheren Betrachtung des Einzelnen trennen.

2) Die Elemente unseres Denkens sind die Vorstellungen, sie bilden das Material desselben. Die der Natur der Vorstellungen entsprechenden Existenzformen sind die Einzelwesen.

3) Sie entstehen aus zwei Factoren, einem innern oder psychischen, der Entwickelungsfähigkeit der Vorstellungen, und einem äussern oder somatischen, dem sie zur Entwickelung bringenden Reize oder Eindrucke.

4) Der Inbegriff der Vorstellungen oder das Denkmaterial ist hinsichtlich seiner Beschaffenheit bedingt durch die Beschaffenheit der

Sinneswerkzeuge, des ganzen Organismus, unserer Empfindungen, der Einbildungskraft, des Gedächtnisses, unserer Triebe und Strebungen.

5) Nach der Beschaffenheit unserer Vorstellungen richtet sich das Denken.

6) Das Denken ist ein innerliches Verarbeiten, d. i. Vergleichen, Trennen und Verbinden der Vorstellungen oder als Thätigkeit der Vernunft ein Negiren derselben und ein Setzen der Vollkommenheitsvorstellung.

7) Auf das Denken haben Triebe, Begehren, Wille, Phantasie, Gedächtniss einen wichtigen Einfluss.

8) Die Organe des Denkens sind der Verstand und die Vernunft.

9) Die Producte der Thätigkeit des Verstandes sind die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, die der Vernunft die Ideen und Ideale.

Die psychologische Voruntersuchung führt uns nun hinüber zur Darstellung des Denkens selbst. Dieses geschieht im zweiten oder analytischen Theile, der so genannten reinen Denklehre.

ZWEITER ODER ANALYTISCHER THEIL.

REINE DENKLEHRE.

§. 16. Eintheilung.

Die Logik ist eine innere Naturwissenschaft. Sie hat als solche das Denken an sich und in seinen Wiederholungsacten als Begreifen und Ideenbilden, Urtheilen und Schliessen darzustellen. Demnach zerfällt die reine Denklehre in vier Abschnitte: die Lehre 1) vom Denken an sich, 2) von den Begriffen und Ideen, 3) von den Urtheilen, 4) von den Schlüssen.

ERSTER ABSCHNITT.

LEHRE VOM DENKEN AN SICH.

§. 17. Das Denken an sich.

Das Denken ist eine Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft. Die Thätigkeit des Verstandes (Reflexion) äussert sich als ein Vergleichen, Trennen und Verbinden von Vorstellungen, oder als ein Setzen (These), Gegensetzen (Antithese) und Zusammensetzen (Synthese) derselben. Die hieraus hervorgehenden Producte sind die Begriffe, Urtheile und Schlüsse.

Die Thätigkeit der Vernunft (Speculation) ist eine negative im Aufheben des Endlichen, und eine positive im Setzen des Vollkommenen oder Seinsollenden. Die Producte sind die Ideen und Ideale. Man unterscheidet die *Möglichkeit, Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit des Denkens*. Das Denkbare ist noch nicht das Gedachte, das Gedachte noch nicht das Gedachtwerdenmüssende. Die objective, dieser logischen Unterscheidung entsprechende Form der Natur ist die physische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Herrscht auch zwischen beiden eine Parallele, so sind sie doch so wenig, als Sein und Denken, hundert existirende und hundert gedachte Thaler, Eines und Dasselbe. *Logisch möglich* ist, was gedacht werden kann. Man kann Vieles denken, was in der Natur nicht nur nicht existirt, sondern auch nach den Naturgesetzen nicht zur Existenz gelangen kann. So kann in einem Feenmährchen ein Baum gedacht werden, und ist also für uns logisch möglich, aus Blättern von Smaragden, aus Blüthen von Perlen und Früchten von Rubinen zusammengesetzt, und doch wissen wir, dass kein solcher Baum existiren kann, so wenig als Flüsse von Milch, Wein und Honig in einem Schlaraffenlande logischer Möglichkeit. Der Gegensatz des logisch Möglichen ist das *logisch Unmögliche*. Die logische Unmöglichkeit ist entweder eine *absolute* oder eine *relative*. Absolut logisch unmöglich ist, was unter keiner Bedingung gedacht werden kann, wie das Wunder, welches die Natur- und Denkgesetze, also die göttlichen Gesetze selbst aufhebt. Relativ logisch unmöglich ist, was unter gewissen Voraussetzungen oder Bedingungen nicht gedacht werden kann. *Logisch wirklich* ist das, was gedacht wird. Deshalb existirt es aber nicht; der Kaufmann vergrössert sein Vermögen nicht durch das Anhängen von ein Paar Nullen an seinen Kassenbestand. Er hat nicht mehr, als er wirklich hat, wenn er noch so viel dazu denkt. Logisch *nicht wirklich* ist, was nicht gedacht wird. Es existiren in fremden Erdtheilen viele Dinge, die für mich nicht logisch wirklich sind, weil ich von ihnen nichts weiss, sie also auch nicht wirklich in Gedanken setzen kann. *Logisch nothwendig* ist, was gedacht werden muss, was ich nicht anders, als so, wie ich es denke, denken kann, wie $2 \times 2 = 4$, das Ganze ist grösser, als der Theil. *Logisch nicht nothwendig* ist, was nicht gedacht werden muss, was also auch anders gedacht werden könnte. So muss die Rose nicht roth gedacht werden. Man könnte sie auch gelb, weiss, blau, grün denken. *Physisch möglich* ist, was existiren, zur Existenz kommen kann. So liegen in den weiblichen reifen Eierstöcken die physischen Möglichkeiten neuer Individualitäten. *Physisch unmöglich* ist, was nicht sein kann, wie z. B., dass ein Körper der Erde von dieser in die Sonne fliegt. *Physisch wirklich* ist, was existirt. So ist die Welt für

uns ein Inbegriff von physischen Wirklichkeiten, welcher aber auch physische Möglichkeiten oder neue Existenzkeime einschliesst. Physisch nicht wirklich ist, was nicht existirt. So sind Millionen, die gedacht werden, für den Denker keine physische Wirklichkeit. Physisch nothwendig ist, was vermöge seiner Natur so sein muss, wie es ist, wie die Sterblichkeit eines thierischen Organismus. Physisch nicht nothwendig ist, was nicht sein muss, also das physisch Mögliche. So muss eine Blüthe am Baume nicht immer eine Frucht sein, wenn sie auch unter gewissen Umständen eine Frucht werden kann. Es giebt gewisse oberste Grundsätze oder Gesetze des Denkens; sie gehören darum in den Abschnitt vom Denken an sich; denn sie sind Grundsätze oder Gesetze für die Möglichkeit alles Denkens, also des Begreifens, Urtheilens und Schliessens.[1] Die Philosophen vor Aristoteles, namentlich die Eleaten und Plato, stellen zwar Behauptungen auf, welchen ohne klares Bewusstsein ihrer logischen Bedeutung die Denkgesetze zu Grunde liegen. Aber Aristoteles, welcher die Logik zur Methodik der Wissenschaft machte und sie in dieser Eigenschaft zuerst wissenschaftlich begründete, hat zuerst in der Schlusslehre, dem wichtigsten Theile seiner Logik, da er diese Lehre zum Beweisverfahren, der Haupttendenz seiner logischen Untersuchungen, braucht, die Denkprincipien zum klaren Bewusstsein gebracht. Am meisten Gültigkeit im Beweisverfahren hat nach Aristoteles der wissenschaftliche Syllogismus, den er auch geradezu Beweis nennt. Er ist die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, das in sich und durch sich gewiss ist, also keines weiteren Beweises bedarf, also aus Principien. Er nimmt zwei solche Principien an, die nach ihm Principien des Schliessens sind, das Princip des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten.[2] Dazu kamen später die Principien der Identität und der Satz vom Grunde oder dem zureichenden Grunde, so dass in der Logik gewöhnlich vier Denkprincipien, die Principien 1) der Identität, 2) des Widerspruchs, 3) des ausgeschlossenen Dritten, 4) des Grundes unterschieden werden.

Wir unterscheiden nur drei Principien oder oberste Gesetze für alles Denken, die darum in den ersten Abschnitt, die Lehre vom Denken an sich, gehören, da sie allem Denken als leitende Grundsätze vorausgehen müssen.

---

[1] Drobisch (Logik, 3. Aufl.) S. 62 betrachtet diese Principien als „allgemeine Sätze, die unter dem Namen der Grundsätze des Denkens bekannt sind und die allgemeinsten Kennzeichen der Gültigkeit und Ungültigkeit der Urtheile enthalten.“ Ueberweg (System der Logik, 3. Aufl. S. 181 ff.) stellt sie als „die Principien des Schliessens“ auf.

[2] Aristot. Met. IV, 3; de categ. c. 10; Met. IV, 7.

§. 18. Die Denkprincipien.

Wir unterscheiden nach dem dreifachen Charakter des Denkens: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, drei oberste Denkgesetze: 1) das Princip der Identität oder, dasselbe Princip negativ ausgedrückt, Princip des Widerspruchs für die Möglichkeit des Denkens, 2) das Princip vom Grunde oder zureichenden Grunde für die Wirklichkeit, 3) das Princip vom ausgeschlossenen Dritten für die Nothwendigkeit des Denkens.

Das Princip der Identität oder Uebereinstimmung (principium identitatis) lautet: Nur Uebereinstimmendes, sich nicht Widersprechendes, sich nicht Aufhebendes kann im Geiste verbunden werden. Die Formel der Identität lautet A = A. Ist der Begriff = A, so müssen die zu ihm gehörigen Merkmale von der Art sein, dass sie eben A bilden, dass sie A nicht aufheben, A nicht widersprechen. Die Merkmale heissen a b c d e f, der Begriff, welchen sie bilden sollen, A, so sind nur diejenigen Merkmale für den Begriff A möglich, die mit ihm übereinstimmen, die zu ihm gehören. Man kann dann dieses Princip auch principium convenientiae nennen. A (= a + b + c + d + e + f) = A. Dasselbe gilt auch für das Urtheil: Das Prädicat ist nach dem Princip der Uebereinstimmung für das Subject logisch möglich oder denkbar, wenn es dem Subject nicht widerspricht, wenn es das Subject nicht aufhebt, wenn es mit dem Subjecte übereinstimmt. Der im Schlusse zu vermittelnde Schluss oder Schlusssatz ist dann als Schlusssatz möglich, wenn er mit den Prämissen übereinstimmt, ihnen nicht widerspricht. Was das Princip der Identität positiv ausdrückt, drückt das Princip des Widerspruches (principium contradictionis) negativ aus. Es lautet: Sich Widersprechendes oder Aufhebendes kann im Geiste nicht verbunden werden, nach der Formel A ist nicht = Nicht A. Bilden die Merkmale a b c d e f das A, so können sie nicht zu Nicht A verbunden werden, sie sind in diesem Falle als Merkmale, Theile, Zustände, Thätigkeiten, Verhältnisse von Nicht A undenkbar, logisch unmöglich. Man kann dann das Princip auch das principium non convenientiae nennen nach der Formel A (= a + b + c + d + e + f) nicht = Nicht A. Man könnte das Princip hinsichtlich eines Merkmales auch so ausdrücken positiv: A, welches B ist, ist = B, oder negativ: A, welches nicht B ist, ist = Nicht B. Man nennt das Princip des Widerspruches in der angedeuteten Weise gewöhnlich Princip der Verneinung (principium negationis), und giebt dem Princip des Widerspruches mit Aristoteles eine andere Form. Es lautet nämlich bei diesem Denker also: „Es ist unmöglich, dass Eines und Dasselbe einem und demselben

in einer und derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme."[1] Wenn nach dem genannten Princip der Identität oder in der negativen Auffassung des Widerspruches A = A und nicht = Nicht A ist, so kann auch nicht zugleich A und Nicht A und, wenn A, welches B ist, = B, und welches Non B, = Non B ist, so kann es auch nicht zugleich B, wenn es Non B, oder Non B sein, wenn es B ist. Diese Art der Auffassung des Princips des Widerspruchs ist auch zugleich der eigentliche Grund der Ableitung für das Princip des ausgeschlossenen Dritten, ja, das Princip des ausgeschlossenen Dritten muss mit diesem Grundsatze beginnen. Denn, wenn demselben Gegenstande in derselben Beziehung nicht zugleich Sein und Nichtsein zukommen kann, so kann es auch zwischen dem Sein und Nichtsein kein Drittes geben. Zwischen dem contradictorischen Gegensatze ist kein Mittleres vorhanden.

Nicht immer wird das Denkbare gedacht, nicht immer wird das logisch Mögliche logisch wirklich. Es wird logisch wirklich oder wirklich gedacht nach dem Princip vom Grunde oder zureichenden Grunde (principium rationis sufficientis, determinantis), welches also lautet: Alles wird nur durch einen Grund logisch wirklich; negativ: Nichts wird ohne Grund wirklich gedacht. Denken ist nämlich ein Vergleichen, Trennen und Verbinden. Hierzu sind mehrere Objecte, mindestens zwei nöthig. Ich kann diese Objecte verbinden, ich kann sie zusammen denken, wenn sie übereinstimmen, wenn sie sich nicht in der Zusammenstellung durch Widerspruch aufheben; aber wirklich verbinden werde ich sie erst dann, wenn ich einen Grund habe, der mich bestimmt, dieses zu thun. Wenn gedacht wird, geschieht in mir etwas, wird etwas innerlich bewirkt. Aber alles Bewirkte, Hervorgebrachte, setzt ein Bewirkendes, Hervorbringendes, also einen Grund voraus. Die beiden Gegenstände, welche im Denken wirklich zusammengebracht werden, vergleicht man mit dem Grunde, der zu diesem Zusammenbringen bestimmt. Stimmen sie mit diesem Grunde überein, so stimmen sie unter sich selbst überein nach dem mathematischen Axiom: Zwei Dinge, die mit einem dritten übereinstimmen, stimmen unter sich selbst überein (Duo uni consentientia inter se consentiunt). Ist der eine Gedankengegenstand = a, der zweite = b, der bestimmende Grund = x, so ist die Formel für das Princip der logischen Wirklichkeit:

$$\begin{array}{r} a = x \\ b = x \\ \hline \text{also } a = b. \end{array}$$

[1] Aristot. Met. IV, 3, 13: *Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.*

Nach dieser Formel denkt man bewusstlos oder mit Bewusstsein alles logisch wirklich. Ich denke: Der Wein ist gut, wenn ich einen Grund habe, der mich dazu bestimmt. Dieser Grund ist = Geist und keine Säure haben. Ich denke also das Urtheil wirklich nach der Formel:

Wein = Geist und keine Säure haben,
Gut = Geist und keine Säure haben

also Wein = gut

Leibniz hat dieses Princip zuerst ausdrücklich aufgestellt. „Man muss beachten, dass es zwei grosse Principien unseres Schliessens giebt; das eine ist das Princip des Widerspruchs, das andere ist das des bestimmenden Grundes, d. h. niemals geschieht etwas, ohne dass es eine Ursache dafür giebt oder wenigstens einen bestimmenden Grund"[1] und: „Unsere Schlüsse sind auf zwei grosse Grundsätze gestützt, das Princip des Widerspruchs, kraft dessen wir das Falsche als falsch erklären und das Wahre als das contradictorische Gegentheil des Falschen, und das des zureichenden Grundes, kraft dessen wir erkennen, dass wir keine Thatsache als wahr oder wirklich, keinen Satz als gewiss annehmen können ohne das Vorhandensein eines zureichenden Grundes, warum sich die Sache so und nicht anders verhält, obgleich uns die Gründe sehr oft nicht bekannt sein können."[2]

Wie viel Erbärmliches, Gemeines und Unpassendes wird von Vielen und Einzelnen gedacht! Es muss nicht so gedacht werden; es könnte anders gedacht werden. Die logische Wirklichkeit ist wohl da; aber nicht die logische Nothwendigkeit. Das Gedachte ist nicht das Gedachtwerdenmüssende. Wir suchen nun ein Princip für die Nothwendigkeit des Denkens. Denken ist als Begreifen, Urtheilen und Schliessen ein Setzen, Entgegensetzen und Zusammensetzen. Die Entgegensetzung ist eine zweifache, eine contradictorische und eine conträre. Die contradictorische Entgegensetzung ist die Aufhebung des Begriffes durch Negation, z. B. weiss und nicht weiss, Recht und Unrecht. Die conträre Entgegensetzung ist die Aufhebung des Begriffs durch Position oder Bejahung, z. B. weiss und roth, Recht und Tugend. Nur der contradictorische Gegensatz hat den Charakter der Erschöpfung des ganzen Denkgebietes, darum auch den Charakter der Nothwendigkeit nach der Formel B und Nicht B. Nicht B ist der Inbegriff aller möglichen Gegensätze von B; so nicht weiss der Inbegriff aller möglichen Gegensätze von weiss. Es ist darum nothwendig, dass A = B oder Nicht B, z. B. die Wand = weiss oder nicht weiss sei. Nicht

[1] Theod. I, §. 44.
[2] Monadolog. (princ. phil.) §. 31 u. 32.

so verhält es sich mit dem conträren Gegensatze nach der Formel A = B oder C; er ist weder erschöpfend, noch nothwendig, denn C ist nicht der Inbegriff aller möglichen Gegensätze von B; es könnten auch andere Gegensätze, z. B. D. E. F. G. u. s. w. gedacht werden; z. B. die Rose ist entweder roth oder weiss. Es kann sein, aber es muss nicht sein; es könnte auch anders sein. Da der contradictorische Gegensatz Alles erschöpft, so kann kein Mittleres oder Drittes zwischen zwei contradictorischen Gegensätzen existiren. Da Nicht B der Inbegriff aller Gegensätze von B ist, so kann nichts zwischen B und Nicht B hineingestellt werden. Was man hineinstellen wollte von den Buchstaben des Alphabets, es müsste entweder zu B oder zu Nicht B gehören. Ein Drittes kann nicht zwischen B oder Non B sein. Das Dritte oder Mittlere muss ausgeschlossen werden. Hier erhalten wir das Princip des ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi tertii, de excluso tertio), positiv also lautend: Von zwei contradictorischen Gegensätzen muss das Dritte oder Mittlere zwischen ihnen ausgeschlossen werden, es kann nur einer der beiden Gegensätze, die sich ganz aufheben, wahr oder falsch sein; negativ lautend: Es ist unmöglich, ein Drittes oder Mittleres zwischen zwei contradictorische Gegensätze hineinzudenken; es ist unmöglich, dass die beiden contradictorischen Gegensätze zugleich wahr und zugleich falsch seien. Die Formel ist: A ist = B oder Non B. A ist nicht zugleich und kann nicht zugleich sein = B und Non B. Die Rose kann nicht zugleich roth und nicht roth sein. Roth schliesst Nichtroth, Nichtroth Roth aus. Es giebt kein Drittes zwischen ihnen. Aus jener Form des Princips des Widerspruchs, welche Aristoteles aufstellte: Es ist unmöglich, dass das Dasselbe in Beziehung auf Dasselbe zugleich sei und nicht sei, ergibt sich nothwendig das Princip des ausgeschlossenen Dritten, — ergiebt sich die Art und Weise der Auffassung des ausgeschlossenen Dritten. Er bekämpft Plato's Ideenlehre. Nach Plato ist die Idee das Sein, die Materie das Nichtsein; die Welt der sinnlichen Erscheinungen ist weder reines Sein, noch reines Nichtsein; sie nimmt an dem, was an der Erscheinung Idee ist, Theil, am Sein, und an dem, was an ihr Materie ist, am Nichtsein; sie ist das Dritte oder Mittlere zwischen Sein und Nichtsein.[1] Diese Annahme spricht, wie Aristoteles sagt, gegen den Satz, dass zwischen dem Widerspruche kein Mittleres sei. Hier zeigt sich das Princip vom ausgeschlossenen Dritten also von ihm aufgefasst: „Eben so wenig ist es denkbar, dass zwischen beiden Gliedern des Widerspruchs ein Drittes mitten inne sei, sondern von etwas Bestimmtem muss man etwas Be-

[1] Plato de republ. V, 479, c.

stimmtes entweder bejahen oder verneinen."[1] Wenn das Mittlere im Widerspruche angenommen würde, so „würde es zwischen dem Seienden und Nichtseienden ein Mittleres geben".[2] Es ist unnöthig, von einem besondern Princip der contradictorischen Disjunction (principium disjunctionis contrariae) zu sprechen. Indem jener Satz vom Princip des Widerspruchs ausgeht, dass A nicht zugleich B und Nicht B sein kann, kommt er nothwendig auf das Fundament des ausgeschlossenen Dritten, auf die positive Formel für dieses Princip: A ist entweder B oder Nicht B, so wie auf die negative Formel des gleichen Princips: A ist nicht zugleich B und Nicht B. Will man das Princip dann näher bezeichnen, so kann man die positive Formel gebrauchen: Das Mittlere oder Dritte zwischen B und Nicht B muss von ihnen ausgeschlossen werden, und die negative Formel: Zwischen B und Nicht B kann kein Drittes angenommen werden. Dieses muss so gedacht werden und das Princip des ausgeschlossenen Dritten ist darum das Princip für die Nothwendigkeit des Denkens.

Wenn auch Denken und Sein nicht identisch sind, so herrscht doch zwischen beiden, was schon Spinoza erkannte,[3] ein Parallelismus. Den Denkgesetzen entsprechen die Naturgesetze, den Denkformen die Existenzformen der Dinge. Denken ist ein Vergleichen, Trennen und Verbinden. Ein solches ist aber unmöglich ohne die Voraussetzung eines Verhältnisses oder Verhaltens der zu vergleichenden, zu trennenden und zu verbindenden Objecte zu einander. Dieses Verhältniss ist ein dreifaches, 1) im Raume oder Nebeneinander das Verhältniss von Subsistenz und Inhärenz oder Subject und Prädicat, 2) in der Zeit oder im Nacheinandersein das Verhältniss der Causalität und Dependenz oder der Ursache und Wirkung, 3) in Raum und Zeit zugleich oder im Zusammen- und Zugleichsein das Verhältniss der Gemeinschaft oder Wechselwirkung.

Dem ersten Verhältniss im Raume, der Substanz und Inhärenz oder den nebeneinander befindlichen Subjecten, als Inbegriffen von Prädicaten, entspricht das erste Denkgesetz für die Möglichkeit des Denkens, das Gesetz der Identität oder des Widerspruchs, nach welchem nur das Prädicat oder Inhärenz des Subjects ist, was als Merkmal,

---

[1] Aristot. metaph. IV, 7, 1.

[2] Man müsste von ihm das Undenkbare sagen: *Παρὰ τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ἔσται.* Met. IV, 7, 7.

[3] Spinoz. Ethic. p. II prop. 7: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

Thätigkeit, Theil, Zustand, Verhältniss zu dem Subject gehört, was mit diesem übereinstimmt, dasjenige aber nicht Prädicat oder Inhärenz des Subjectes sein kann, was dem letzteren widerspricht oder es aufhebt. Das Verhältniss der Objecte in der Zeit ist das Verhältniss des Hintereinanderseins, Geschehens oder Werdens, des Bewirktwerdens. Das Bewirkte setzt ein Bewirkendes, die Wirkung eine Ursache voraus. Das Verhältniss der Objecte in der Zeit ist das Verhältniss des Prius (Ursache) und des Posterius (Wirkung). Ihm entspricht das Denkgesetz für die Wirklichkeit des Denkens. Was in den Objecten das Sein ist, ist in uns das Denken. Was in den Objecten das Geschehen oder Werden ist, ist in uns das Gedachtwerden, wie jenes in der Zeit stattfindet, so ist dieses in demselben Verhältniss. Daher entspricht dem Causalitätsgesetz in der Zeit das Denkgesetz für die Wirklichkeit des Denkens. Alles wird mit einem Grunde gedacht, nichts wird ohne Grund wirklich gedacht. So geschieht in der Natur Alles mit einer Ursache, nichts ohne Ursache.

In Raum und Zeit zugleich ist ein Zusammen- und Zugleichsein. Hier ist das Eine Wirkung und zugleich Ursache des Andern und das Andere zugleich Ursache und Wirkung des Ersten, weil Eines im Andern und durch das Andere ist, Eines das Andere bestimmt. Sie bilden ein Ganzes, wie die Erscheinungen der Welt, stehen in Wechselwirkung oder Gemeinschaft, so das lebendige Fleisch und das Blut, Saame und Pflanze. Die Theile oder Stücke bilden in der Natur das Ganze und doch ist jeder Theil, jedes Stück für sich so, dass es nicht das andere Stück, der andere Theil ist. Ein Theil schliesst den andern aus; ist aber der Theil so beschaffen, dass er bloss die negative Seite der positiven ist, dann ist der Ausschluss nothwendig, wie Nord- und Südpol als Nichtnordpol, wie die positive und negative Elektricität, Centrifugal- und Centripetalkraft als Nichtcentrifugalkraft. Dieser Gemeinschaft oder sich bedingenden Wechselwirkung in Raum und Zeit zugleich entspricht das Gesetz für die Nothwendigkeit des Denkens, das Princip vom ausgeschlossenen Dritten. Der Dreiheit des objectiven Naturverhältnisses entspricht die Dreiheit des subjectiven Denkprincips.

Das Denken wiederholt sich als Bilden von **Begriffen** und **Ideen**, von **Urtheilen** und **Schlüssen**.

ZWEITER ABSCHNITT.

LEHRE VON DEN BEGRIFFEN UND IDEEN.

§. 19. Der Begriff und die Idee.

Der Begriff (conceptus, notio) ist die Einheit einer Anzahl von Vorstellungen im Geiste. Er setzt eine Mehrheit von Vorstellungen voraus und wird durch das Denken des Verstandes d. h. durch Vergleichen, Trennen und Verbinden desselben, man könnte auch eben so gut sagen, durch These, Antithese, und Synthese der Vorstellungen gebildet. Man lässt das Unterscheidende der Vorstellungen hinweg und verbindet das wesentlich Gemeinsame oder Uebereinstimmende zur Einheit, was nur durch ein vorausgehendes Vergleichen der Vorstellungen unter einander stattfinden kann. Bei a^+ b^+ c^+ d^+ e^+ f^+ ist der Buchstabe mit dem Kennzeichen des $+$ der Begriff. Der Uebergang von der Einzelvorstellung zum Begriff ist die allgemeine Vorstellung, die Gemeinvorstellung, das Gemeinbild (repraesentatio universalis). Man braucht hier eine Vorstellung für alle andern einer Klasse mit einigen die Vorstellungen dieser Klasse unterscheidenden Kennzeichen. Erst die Zusammenfassung alles wesentlich Gemeinsamen in den Vorstellungen giebt den Begriff oder das Wesen der Vorstellungen als ihre Einheit. Ueberweg definirt den Begriff also: „Der Begriff ist diejenige Vorstellung, in welcher die Gesammtheit der wesentlichen Merkmale oder das Wesen (essentia) der betreffenden Objecte vorgestellt wird“.[1] Zu den Merkmalen der Objecte werden „die äussern Kennzeichen, die Theile, Eigenschaften, Thätigkeiten und Verhältnisse, überhaupt alles, was in irgend einer Weise dem Objecte angehört“ gerechnet. Als wesentlich werden diejenigen Merkmale bezeichnet, „welche den gemeinsamen und bleibenden Grund einer Mannigfaltigkeit anderer enthalten und von welchen das Bestehen des Objectes und der Werth und die Bedeutung abhängt, die demselben theils als ein Mittel für ein Anderes, theils und vornehmlich an sich oder als einem Selbstzweck in der Stufenreihe der Objecte zukommt.“[2] Die Einheit aber umfasst alle wesentlichen Merkmale, weil sie allein die Eigenschaft des Wesentlichen in der Vielheit der Vorstellungen hat; sie umfasst ferner nicht nur die äussern Kennzeichen, sondern auch die Theile, Thätigkeiten, Eigenschaften und Verhältnisse, weil sie das Gemeinsame alles Wesentlichen einer bestimmten Klasse von Vorstellungen ist. Wenn ein Begriff alles

---

[1] Logik. 3. Aufl. S. 114.
[2] Ebend. S. 114 und 115

von Ueberweg Angedeutete vereinigt und alles dieses in ihm erkannt, also zum Bewusstsein gebracht wird, so vollendet ein solcher Begriff die ganze Wissenschaft. Der Begriff des menschlichen Körpers wird hier die Wissenschaft vom menschlichen Körper. Es sind immer gewisse wesentliche Hauptmerkmale, an die man sich halten muss, ohne dabei alle im Wesentlichen übereinstimmenden äussern Merkmale, Theile, Thätigkeiten, Verhältnisse zu denken. Fast alle Menschen denken in Gemeinbildern, weil man für diese die Worte hat; man denkt daher mehr in Worten, als nach dem Wesen der Dinge. Das Wort dient nur zur Unterscheidung von Gattungen mit Ausnahme bestimmter Eigennamen, persönlicher und demonstrativer Fürwörter, aber im Allgemeinen nicht zur Unterscheidung des Einzelnen.

Seydel verlangt von dem Begriffe noch mehr. Der Begriff ist ihm „dasjenige Erkenntnissresultat, in welchem mit Bewusstsein ein bestimmtes Mögliche oder Wirkliche als a priori enthalten in dem reinen Seinsbegriffe, dem Begriffe allgemeiner Möglichkeit, gesetzt ist, und als Bezeichnung der höchsten hier zu lösenden Aufgabe ist der Begriff die vollständige Definition d. h. die Angabe, durch welche Mittelglieder dieses Etwas aus dem Allgemeinbegriff des Möglichen, als darin enthalten, abgeleitet und von andern Möglichkeiten genau unterschieden werden könne."[1] Hier gehört zur Bildung des Begriffs absolut, dass der Bildende ein Philosoph sei, und selbst die ersten Vertreter einer Facultätswissenschaft werden kaum einen Begriff von ihrem Gegenstande haben, wenn man von ihnen verlangt, dass sie jeden Begriff sogleich durch alle Mittelstufen aus der Urpotenz ableiten sollen. Der Begriff verhält sich zur Vorstellung, wie die Einheit zur Vielheit, wie das Wesen zur Erscheinung, wie die Ueberordnung zur Unterordnung, wie das Allgemeine zum Einzelnen, wie die Gattung zur Einzelheit, wie das durch den Verstand Gebildete zu dem durch den Sinn Gebildeten. Beide sind in gewisser Beziehung eine Vielheit und bilden zugleich in dieser eine Einheit; in der Vorstellung ist die Vielheit gleich den Theilen des Einzelbildes, im Begriffe gleich den übereinstimmenden wesentlichen Merkmalen aller unter ihn gehörigen Einzelbilder; in der Vorstellung ist das Ganze das Gesammtbild der Theile, im Begriffe die Summe aller wesentlichen übereinstimmenden Merkmale einer bestimmten Anzahl von Vorstellungen. Beide werden auch durch Vergleichen, Trennen und Verbinden gebildet; nur geschieht es beim Begriffe bewusster, bei der Vorstellung weniger bewusst.

Die Idee ist die durch das Aufheben des Endlichen entstehende

---

[1] Logik, Leipz. 1866, S. 61 und 62.

Vorstellung des Vollkommenen, die Auffassung desselben im Bilde das Ideal. Die Idee wird durch die Vernunft gebildet, negativ durch Aufheben des Endlichen, positiv durch Setzen des Vollkommenen oder Seinsollenden, oder wohl auch in der Form des Schlussverfahrens durch Aufsteigen vom Bedingten zum Unbedingten, von der Wirkung zum ersten und letzten Grunde. Sie verhält sich zur Vorstellung und zum Begriff, wie das Unendliche zum Endlichen, wie das Ewige und Beharrende zum Zeitlichen und Veränderlichen, wie das Seinsollende zum Wirklichbestehenden, wie das Sein zum Werden, wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, wie das durch die Vernunft und Speculation Gebildete zu dem durch die unmittelbare Erfahrung der Sinne und die Reflexion des Verstandes Entstandenen.

§. 20. Die Kategorieen oder Stammbegriffe.

Diejenigen Begriffe, auf welche alle Gegenstände unseres Denkens zurückgeführt werden müssen, sind die Kategorieen oder Stammbegriffe. Sie bilden die Stammtafel unseres Verstandes. Aristoteles ist der Erste, der von ihnen gesprochen und über sie geschrieben hat.[1] Er nimmt deren zehn an. Sie sind 1) Wesenheit oder Substanz (*οὐσία* oder *τί ἐστι*), z. B. Mensch, Pferd, 2) Grösse oder Quantität (*ποσὸν*), z. B. zwei, drei Ellen lang, 3) Beschaffenheit oder Qualität (*ποιὸν*), z. B. weiss, grammatisch, 4) Beziehung oder Relation (*πρός τι*), z. B. doppelt, halb, grösser, 5) Wo oder räumliches Verhältniss (*ποῦ*), z. B. im Lyceum, auf dem Markte, 6) Wann oder zeitliches Verhalten (*ποτὲ*), z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7) Lage (*κεῖσθαι*), z. B. er liegt, sitzt, 8) Haben (*ἔχειν*), z. B. er ist beschuht, bewaffnet, 9) Wirken oder Thun (*ποιεῖν*), z. B. er brennt, schneidet, 10) Leiden oder Dulden (*πάσχειν*), z. B. er wird gebrannt, geschnitten.[2] Sie drücken die Bestimmungen des Wirklichen aus und bilden das Fachwerk für die Dinge, die wir denken, haben also eine objective und keine bloss subjective Bedeutung. Die verschiedenen Seiten, die bei einer Beschreibung der Dinge beachtet werden können, werden durch sie angegeben. Abgeleitet sind sie nicht; doch ist ein gewisses Fortschreiten in ihrer Aufeinanderfolge bemerkbar. Man beginnt mit dem Dinge oder der Substanz, geht dann zu den Eigenschaften des Dinges an und für sich über (Quantität

---

[1] Die Schrift ist die erste logische des Aristoteles. Sie hat die Aufschrift: *Κατηγορίαι*. Ueber ihre Echtheit und Bedeutung s. m. Zeller, Philos. der Griech. Aufl. II, Th. II, Abth. 2, S. 187—189.

[2] Aristot. de categ. c. 4, Top. I, 9.

und Qualität), dann zu den Eigenschaften in Bezug auf ein Anderes (Relation), hierauf zu den Bedingungen des sinnlichen Daseins (Raum und Zeit) und schliesst mit den Veränderungen und den aus ihnen hervorgehenden Zuständen (Lage, Haben, Thun, Leiden). Doch ist die Zehnzahl willkürlich und die Ordnung in der Aufeinanderfolge verschieden. Bisweilen nennt Aristoteles nur acht Kategorieen und lässt die zwei des Habens und der Lage aus.[1]

Die Stoiker, an ihrer Spitze der Stifter Zeno aus Kittion (300 v. Chr.), verbesserten die Aristotelische Kategorieenlehre. Aristoteles hatte seine Kategorieen auf keinen höheren Begriff zurückgeführt: er hatte ferner zehn unterschieden, während sich die Zahl vereinfachen lässt, er hatte die Kategorieen endlich neben einander gestellt, ohne dieselben sich zu unterordnen und eine aus der andern abzuleiten. Alle diese Mängel suchten die Stoiker zu beseitigen. Als obersten Begriff, von welchem sie die übrigen Stammbegriffe ableiteten, welchem sie die anderen Kategorieen unterordneten, bezeichnen sie den Begriff des Seienden oder nach späterem Zusatz des Etwas.[2]

Als die höchsten Gattungen, welche unter dem das Körperliche und Unkörperliche umfassenden Etwas stehen, werden angegeben 1) das Substrat (*τὸ ὑποκείμενον*), 2) die Eigenschaft (*τὸ ποιόν*), 3) die Beschaffenheit (*τὸ πῶς ἔχον*), 4) die beziehungsweise Beschaffenheit (*τὸ πρός τι πῶς ἔχον*). Das Substrat ist die Materie der Dinge, von jeder andern Bestimmung abgesehen, die Substanz, das jedem Sein zu Grunde Liegende. Die Eigenschaft enthält die wesentlichen Unterschiede, durch welche der allgemeine oder unbestimmte Stoff ein bestimmter wird. Die Eigenschaft enthält die generellen und individuellen wesentlichen Unterscheidungsmerkmale eines Dinges vom andern, sie ist dasselbe, was bei den Aristotelikern die Form (*εἶδος*) ist; denn die Materie ist bei diesen nur ein Seinkönnen, bis sie durch die Form, den Individualbegriff, Einzelsubstanz wird. Die Eigenschaft, welche dem Dinge nicht an und für sich, sondern nur nach seiner Beziehung zu einem andern zukommt, die also nicht wesentlich, sondern zufällig ist, ist die Beschaffenheit (*τὸ πρός τι πῶς ἔχον*). In der Eigenschaft oder dem *πῶς ἔχον* liegt Alles, was dem Dinge ohne Bezugnahme auf ein Anderes zukommen kann, also mit Ausnahme der Substanz fast alle andern Aristotelischen Kategorieen, wie Grösse, Ort, Zeit, Haben, Thun, Leiden u. s. w. Unter die Beschaffenheit dagegen (*τὸ πρός τι πῶς ἔχον*) gehört, was aus der Beziehung zu Anderem

---

[1] So Analyt. post. I, 22. 83, a, 21.

[2] Als die oberste Gattung wird die bezeichnet, welche Gattung ist und doch zu keiner Gattung mehr gehört, wie das Seiende. Diog. Laërt. VII, 61.

hervorgeht, also in zufälligen, veränderlichen Verhältnissen beruht, z. B. rechts, links, Vaterschaft, Sohnschaft. Jede dieser Kategorieen wird durch die nachfolgende näher bestimmt, also durch die nachfolgende vorausgesetzt.

Eine vollständige und Epoche machende Umwandlung erhielt die Kategorieenlehre durch Immanuel Kant.

Wir erhalten durch die Gegenstände, die uns afficiren, Vorstellungen unter zwei vor aller Erfahrung in unserm sinnlichen Erkenntnissvermögen vorhandenen Anschauungsformen, dem Raum und der Zeit, und wir denken die Gegenstände nach den in unserm Verstande ursprünglich liegenden, aller Erfahrung vorausgehenden Denkformen, den Stammbegriffen oder Kategorieen. Es werden von Kant vier Hauptkategorieen unterschieden 1) die Quantität, 2) die Qualität, 3) die Relation, 4) die Modalität. Jede dieser Kategorieen wird auf drei apriorische Stammbegriffe zurückgeführt, so dass im Ganzen zwölf Kategorieen die Stammtafel des Verstandes bilden. Die Quantität hat die Kategorieen der Einheit, Vielheit, Allheit; die Qualität die der Realität, Negation und Limitation; die Relation die der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens), der Causalität und Dependenz oder Ursache und Wirkung und der Gemeinschaft oder Wechselwirkung; die Modalität die Kategorieen der Möglichkeit — Unmöglichkeit, des Daseins — Nichtseins, der Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Bei der Unterscheidung dieser Kategorieen wird von den zwölf Arten der Urtheile ausgegangen und jedes derselben auf eine Kategorie zurückgeführt: nach der Quantität die allgemeinen Urtheile auf die Allheit, die besondern auf die Vielheit, die einzelnen auf die Einheit; nach der Qualität die bejahenden auf die Realität, die verneinenden auf die Negation, die unendlichen oder limitativen auf die Limitation; nach der Relation die kategorischen auf Subsistenz und Inhärenz, die hypothetischen auf Causalität und Dependenz und die disjunctiven auf Wechselwirkung oder Gemeinschaft; nach der Modalität die problematischen auf die Möglichkeit, die assertorischen auf die Wirklichkeit oder das Dasein und die apodiktischen auf die Nothwendigkeit als Stammbegriffe.[1] Was wir empfinden, anschauen oder vorstellen, müssen wir unter Raum und Zeit empfinden, anschauen und vorstellen. Wir müssen diese dabei voraussetzen, sie sind allgemein gültige und nothwendige, der Erfahrung vorausgehende Anschauungsformen. Eben so müssen wir bei allem, was wir denken, die zwölf Kategorieen

[1] Kritik der reinen Vernunft, 7. Aufl. (1828), S. 70—78.

des Verstandes voraussetzen, sie kommen in allem Denken vor und müssen in ihm vorkommen; es ist ohne sie nicht möglich. Die Kategorieen sind also, wie Raum und Zeit als Anschauungsformen der Sinnlichkeit, eben so dem Verstande vor aller Erfahrung gegebene Denkformen. Sie sind, wie die Anschauungen des Raumes und der Zeit, subjectiv und apriorisch. Wir können nur von den Dingen sprechen, wie sie uns unter diesen Formen der Anschauung gegeben sind und unter den Formen des Denkens von uns gedacht werden; wir können nur das Ding in der Erscheinung, nicht aber das Ding an sich erkennen. Während bei Aristoteles die objective Richtung, bei Kant die subjective Richtung der Kategorieen herrscht, sich also auf jeder Seite eine Einseitigkeit zeigt, und von beiden die Kategorieen nicht wissenschaftlich begründet sind, da Aristoteles eine willkürliche Anzahl derselben ohne eine wissenschaftliche Ableitung annimmt und Kant die zwölf Kategorieen beim Denken voraussetzt, ohne sie wissenschaftlich abzuleiten und ohne die Eintheilung der zwölf Urtheilsarten, welche ihm die Veranlassung zur Kategorieenunterscheidung giebt, zu begründen, geht Hegel, der berühmteste Bearbeiter der Kategorieenlehre in unserer Zeit, einen andern Weg.

Er geht, indem er das Allgemeine, den Begriff, zum Wesenhaften aller Dinge, zur Einheit des Seins und Wesens macht, von dem Grundsatze aus, dass Sein und Denken identisch sind. Seine Kategorieen sind das diamantene Netz für das ganze Universum. So soll die Kategorieenlehre durch die Identitätslehre eine sub- und objective Bedeutung erhalten; die Denkformen unseres Geistes sind eben die Denkformen alles Seins. Er brach die Bahn zu seinen logischen Ansichten in seiner Phänomenologie des Geistes (1807) und entwickelte jene vollständig in seiner Logik (1812—1816) und kurz zusammengefasst in seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1817).

Hegel theilt seine Philosophie in drei Theile 1) Logik, 2) Natur-, 3) Geistesphilosophie. Seine Kategorieen, die Kategorieen des absoluten, mit dem Sein der Dinge sich identificirenden Idealismus werden in der Logik also entwickelt. Die Logik hat drei Theile: 1) Lehre vom Sein, 2) Lehre vom Wesen, 3) Lehre vom Begriff. Im Sein unterscheidet er drei Kategorieen: 1) Qualität, 2) Quantität, 3) Maass.

Hegel fängt mit dem Sein an. Das Sein wird als reines Sein gefasst; es ist der abstracteste, allgemeinste und darum inhaltsleerste Begriff; er ist als absolut inhaltsleer das Nichts und doch ist dieses Nichts wieder auf der andern Seite Sein und hat einen „unsagbaren, unangebbaren" Unterschied vom Sein. Das reine Sein ist als inhaltsleer mit dem Nichts identisch, als Sein dem Nichts entgegengesetzt, es ist ein zwischen Sein und Nichts oscillirender Begriff. Dieser Begriff ist das Werden. Das

Werden hat zwei Momente, das Entstehen und Vergehen; jenes ist ein Bewegen vom Nichts zum Sein, dieses ein Zurückbewegen vom Sein zum Nichts. Das reine Sein oder Nichts bewegt sich durch den Process des Werdens zum bestimmten Sein oder Dasein. Das Dasein oder bestimmte Sein ist ein Sein mit Bestimmtheit. Die Bestimmtheit ist die Qualität. Damit ist die erste Kategorie des Seins gewonnen. Das bestimmte Dasein ist ein begrenztes Dasein; es ist dieses und kein anderes, es verhält sich zum andern Dasein negativ, dieses sich zum andern Dasein negativ verhaltende Dasein ist das Fürsichsein. Das, was für sich ist und alles Andere, was es nicht ist, von sich zurückweist, ist das Eins; damit ist wieder ein Anderes gesetzt, das begrenzt oder bestimmt für sich ist, eine Vielheit von Eins. Die Vielheit, gleichgültig oder indifferent gegen den Unterschied, ist die zweite Kategorie des Seins, die Quantität. Sie ist die Bestimmtheit der Grösse gleichgültig gegen die Qualität. Die Einheit der Qualität und Quantität ist die dritte Kategorie des Seins, das Maass. Das Maass ist qualitatives Quantum, d. h. ein Quantum, von welchem die Qualität abhängt. So hängt von der Quantität der Wärme im Wasser die Qualität des Wassers ab, je nach dem Wärmegrade die feste Qualität des Eises, die tropfbar flüssige des Wassers, die gasförmige des Dampfes. Qualität und Quantität sind im perennirenden Umschlagen begriffen. Wir unterscheiden Qualität und Quantität vom unmittelbaren Sein. Die Qualität, unabhängig vom unmittelbaren Sein, die Negation des unmittelbaren Seins, das dem reinen Sein gegenüber in sich Seiende, das gebrochene Sein oder die Selbstdiremtion des Seins ist das Wesen. So gelangen wir zum zweiten Theile der Logik, zur Lehre vom Wesen.

Das auf sich bezogene, durch seine Beziehung auf ein Anderes vermittelte Sein ist das Wesen. Das unmittelbare, reine Sein ist dem Wesen gegenüber ein negatives Sein, es ist nicht Wesen, es scheint am Wesen. Das reine, unmittelbare Sein ist der Rinde, dem Vorhange zu vergleichen, hinter welchem das Wesen als das wahre und eigentliche Sein verborgen ist. Das Wesen dem Schein gegenüber ist das Wesentliche; das, was am Wesen nur scheint, zum unmittelbaren Sein gehört, ist das Wesenlose. Die Erscheinung ist der mit dem Wesen erfüllte, also nicht mehr wesenlose Schein. Wesen und Erscheinung werden so dasselbe. Wenn das Wesen sich ganz und adäquat manifestirt, so ist es Wirklichkeit. So wird die Selbstdiremtion des Seins oder des Wesens wieder eines mit dem reinen und unmittelbaren Sein. Im Wesen werden die Momente des Grundes, der Erscheinung und der Wirklichkeit unterschieden. Die Einheit des Seins und Wesens ist der Begriff. Der Begriff ist 1) subjectiver Begriff, die Einheit des Vielen für sich, der Form nach, in der Abstraction vom

Inhalt, 2) der objective Begriff oder die äussere Einheit selbstständiger Wesen, 3) die Idee, die das objective Dasein zur reinen Einheit mit sich zurückführt. Im subjectiven Begriffe werden Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit unterschieden. Das Allgemeine ist der Begriff, das Einzelne inhärirt dem Allgemeinen im Urtheile und beide werden durch das Besondere, den Mittelbegriff (terminus medius), vermittelt in dem Schlusse. Das ist der kleine Abschnitt der metaphysischen Logik, den man als subjectiven oder formalen bezeichnen kann, und in welchem auf die so genannte alte Logik noch einige Rücksicht genommen wird. Der objective Begriff ist ein begrifflich bestimmtes Sein. Es hat die drei Formen des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie. Im Mechanismus stehen die begrifflich bestimmten Existenzen einander gleichgültig gegenüber, sie sind im Zustande des Aggregates zu einem Ganzen verbunden. Im Chemismus hört dieses indifferente oder gleichgültige Verhalten der begrifflich bestimmten Dinge gegen einander auf. Anziehung, Durchdringung, Neutralisirung ergänzen sie zur Einheit. Das Einzelne kommt dadurch zur Einheit, dass es sich zum Ganzen auflöst. Der Begriff, welcher das Sein zum Mittel für sich herabsetzt, der Zweck ist die Form des objectiven Begriffs oder des begrifflich bestimmten Seins in der Teleologie. Die Idee ist weder der sub- noch objective Begriff, sie ist der Begriff, der im Objecte immanent ist und dieses mit sich selbst in Einheit erhält, also die Einheit des sub- und objectiven Begriffes. Der Begriff erkennt hier die Einheit des objectiven oder begrifflichen Seins mit sich selbst als dem begreifenden oder subjectiven Begriff. Die unmittelbare Form der Idee ist das Leben. Die Idee, dem Objecte gegenüber, ist das Erkennen, das Sichwiederfinden der Idee im Objecte das Wahre, das Sichhineinbilden des Begriffes in die Objectivität das Gute. Die Identität des sub- und objectiven Seins ist die absolute Idee. In der objectiven Auffassung ist die Idee das Leben, in der Stellung des Subjectes dem Object gegenüber das Erkennen, als absolute Idee die Einheit des Lebens und Erkennens. Wie Alles vom Gedanken in Raum und Zeit und das begrifflich bestimmte Sein auseinander geht, so zieht der Gedanke, der es aus sich hervorbrachte, Alles wieder in sein eigenes Wesen zurück. Wir haben die dialektischen Mittelstufen zur Entwickelung der Kategorieen übergangen, sie finden sich in Hegel's Logik ausführlich entwickelt und wir unterscheiden demnach nach Hegel 1) Sein, 2) Wesen, 3) Begriff; im Sein Qualität, Quantität, Maass; im Wesen Wesen an sich, Wesen und Erscheinung und Wirklichkeit; im Begriffe Subjectivität, Objectivität, Idee; in der Subjectivität Allgemeines (logischer Begriff), Einzelnes im Allge-

meinen (Urtheil), Vermittlung durch Besonderes (Schluss); in der Objectivität Mechanismus, Chemismus, Teleologie; in der Idee Leben, Erkennen und den absoluten Gedanken.

Nichts ist nicht mit dem Sein identisch; denn dieses ist nicht absolut inhaltsleer, wie das Nichts, das alles Sein und Denken aufhebt. Das Nichts kann sich nicht bewegen, und auch der Gedanke kann sich nicht vom Nichts aus bewegen, um zur Welt zu kommen. Nichts ist nicht das Sein und Sein ist nicht das Nichts; sonst müsste das, was Nichts ist, also das Nichtseiende sein, eine contradictio in adjecto. Daher ist auch das Entstehen kein Bewegen von Nichts, sondern von einem Sein zu einem andern Sein und das Vergehen ein Zurückbewegen von einem Sein in ein anderes Sein, nicht aber vom Sein zum Nichts. Daher gewinnt man mit dieser so genannten fingirten Oscillation weder ein Dasein, noch eine Qualität. Auch ist Maass als Einheit von Qualität und Quantität keine besondere Kategorie. Die Grade der Quantität und Qualität sind Stufen derselben, intensive Grössen, aber keine besondern Kategorieen. Sein und Wesen können eben so wenig als Kategorieen geschieden werden, als Erscheinung und Wesen und Wirklichkeit, Objectivität, Subjectivität und Idee. Momente in der dialektischen Gedankenentwickelung sind noch keine Kategorieen. Der Gedanke, den Kategorieen neben ihrer subjectiven Bedeutung bei Kant auch eine objective im Sein zu sichern, ist ein bedeutender; aber er hätte zum Parallelismus der Natur- und Denkformen, wie dieses bei Schleiermacher der Fall ist, nicht zur Identität beider führen sollen.

Versuchen wir unsere Feststellung der Kategorieen. Der Begriff ist eine Einheit von Vorstellungen im Geiste und diese sind Bilder von Einzelheiten. Die Einzelheiten, die auf uns wirken, sind die Objecte oder Dinge. So hängen die Begriffe von den Vorstellungen und diese von den Dingen ab. Jedes Ding ist aber ein Ding an und für sich und gegenüber einem Andern. Das Ding kann heautologisch oder an und für sich und heterologisch oder in Beziehung auf ein Anderes betrachtet werden. Heautologisch oder an und für sich ist jedes Ding ein begrenztes und bestimmtes, von einem andern unterschiedenes Ding. Vermöge der Begrenztheit hat es einen Umfang oder eine Grösse (Quantität) und vermöge der Bestimmtheit eine Beschaffenheit (Qualität). Heterologisch oder in Bezug auf ein Anderes ist es zweifach zu betrachten. Das Andere ist nämlich 1) ein anderes Ding, 2) unser Erkenntnissvermögen. Die Beziehung eines Dinges zu einem andern Dinge ist die Relation, die Beziehung des Dinges zu unserm Erkenntnissvermögen die Art und Weise, wie wir das Ding erkennen, oder die Modalität (modus cognoscendi, modus, quo cognoscitur res). Nach den Dingen richten sich die Vorstellungen, nach den Vorstellungen die Begriffe. Darum

hat auch der Begriff eine heautologische und heterologische Seite, nach der ersten Quantität und Qualität, nach der zweiten Relation und Modalität. So erhalten diese Kategorieen in der Natur eine objective und im Geiste eine subjective Bedeutung, ohne deshalb absolut identisch zu sein.

§. 21. Die Quantität des Begriffs.

Jeder Begriff ist eine Einheit von Vorstellungen im Geiste. Dadurch, dass die Vielheit der Vorstellungen eine Einheit wird, wird sie eine Bestimmtheit, eine Bestimmtheit wird sie dadurch, dass sie einer andern Bestimmtheit gegenübersteht, also von dieser begrenzt ist. Diese Grenze ist der Umfang, die Grösse oder Quantität des Begriffes. Es kann darum keinen Begriff ohne Quantität geben. Die Quantität ist eine Kategorie aller Begriffe, wie aller Dinge, weil die Begriffe, wie die Dinge, Vielheiten in der Einheit, also Bestimmtheiten, Begrenztheiten sind.

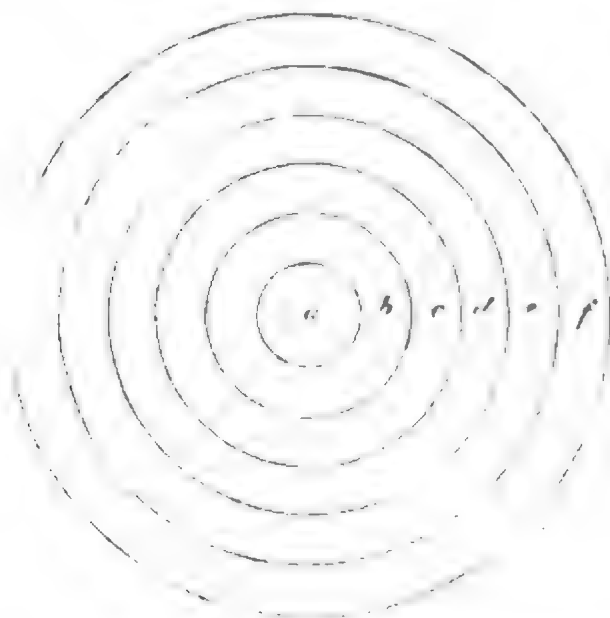
Jeder Begriff ist mit Ausnahme des höchsten eine begrenzte Vielheit von Vorstellungen in der Einheit. Die Grösse oder der Umfang, der aus der Begrenztheit hervorgeht, kann sich also nur beziehen 1) auf die Vielheit der unter den Begriff als ihre Einheit gehörenden Vorstellungen, 2) auf die Einheit selbst. Die Grösse der Vielheit und der Einheit des Begriffs kann nur bestimmt werden durch das in uns liegende, durch Anregung äusserer Eindrücke entstehende Maass der Grösse in der Zeit. Die Grösse in der Zeit ist die Zahl. Die Grösse der Vielheit und Einheit des Begriffes wird bestimmt durch die Zahl. Das Zählen kann nicht begrenzt werden, weil die Zeit nicht begrenzt werden kann. Der Anfang, die Grundlage des Zählens ist das Eins, die Einheit. Die innerhalb gewisser Grenzen sich bewegende Wiederholung des Eins ist die Vielheit, die unbegrenzte Wiederholung die Allheit. Das Zahlensystem oder das System der Grösse in der Zeit wird durch die Einheit, Vielheit und Allheit erschöpft. Die Zahl bezieht sich nun als Maass der Grösse auf die Vielheit der unter den Begriff gehörigen Vorstellungen und auf die unterscheidende, bestimmte oder begrenzte Einheit derselben. Die Vorstellungen sind die Bilder von Einzelobjecten, die Vielheit der Vorstellungen ist die Vielheit von vorgestellten Einzelobjecten. Sie ist der Umfang des Begriffes. Die bestimmte Einheit des Begriffes ist das bestimmte Gemeinsame der wesentlichen Merkmale der unter den Begriff gehörigen Vorstellungen, sie ist der Inhalt des Begriffes. Der Umfang giebt an, was unter den Begriff gehört, d. h. die Vielheit der Vorstellungen, der Inhalt das, was der Begriff ist, die Einheit der Unterscheidungsmerkmale.

Viele Objecte in ihrer Einheit bilden also den Umfang, viele Merkmale in ihrer Einheit den Inhalt des Begriffs. Die Vielheit wird durch die Grösse in der Zeit oder die Zahl von uns gemessen und wir unterscheiden die Einheit, Vielheit und Allheit in der Zahl. Bei den einen Begriff bildenden Vorstellungen und bei den den Begriff von andern unterscheidenden Merkmalen handelt es sich um die Allheit seiner wesentlichen Unterscheidungsmerkmale und der unter ihn gehörigen Vorstellungen, aber um eine bestimmte oder begrenzte Allheit, welche wieder den Ausdruck der Vielheit giebt. Die Grösse des Umfanges des Begriffs wird also durch die Zahl der unter ihn gehörigen Vorstellungen oder Objecte, die Grösse des Inhaltes durch die Zahl der ihn bildenden Unterscheidungsmerkmale bestimmt. Die Grösse des Umfanges ist die Sphäre des Begriffs oder die äussere Grösse (regio, sphaera conceptus, quantitas externa), die Grösse des Inhalts ist die innere Grösse (quantitas interna). Die Existenzform in den Objecten der Natur, welche der äussern Grösse des Begriffs entspricht, ist die Ausdehnung im Raume oder die extensive Grösse des Objects, die dem Inhalte des Begriffs entsprechende Existenzform in der Natur ist die wirkende Kraft, der Grad des Wirkens, die intensive Grösse des Objects. Wie man den Ort geographisch durch die Kreuzung des Breite- und Längegrades bestimmt, so wird der Ort oder die Stelle des Begriffes in der Gedankenwelt durch seine äussere und innere Grösse in ihrer Vereinigung dargestellt.

Der dem Umfange nach grössere Begriff ist der Gattungsbegriff, der dem Umfange nach kleinere ist der Artbegriff und der Individual- oder Einzelbegriff. Nach der Zahl der unter den Begriff gehörigen Vorstellungen entspricht der Gattungsbegriff der Allheit, der Artbegriff der Vielheit, der Individualbegriff der Einheit der Quantität. Der Gattungsbegriff ist die Einheit der Artbegriffe, der Artbegriff die Einheit der Individualbegriffe, der Individualbegriff ist der sich mit der Vorstellung verbindende Gattungs- und Artbegriff sammt den individuellen Merkmalen des Einzelobjects oder die begriffene Vorstellung. Zwischen Gattung und Art, Art und Individuum lassen sich immer noch Mittelartbegriffe und sich verzweigende Nebenbegriffe von Unter- und Abarten denken. Die Continuität entsteht durch das Aufheben jeder Lücke zwischen Gattung, Art und Individuum. Die Grösse des Umfangs umfasst die Vielheit der Vorstellungen in Gattung, Art und Individuum. Im letzteren bilden die Einzeleigenschaften, Einzelthätigkeiten, Einzelverhältnisse, Einzeltheile die Vielheit der zu ihm gehörigen Vorstellungen, subsumirt unter die nächste Gattung und Art, welcher das Individuum angehört. Die Grösse des Umfangs ist relativ, nicht absolut, d. h. derselbe Begriff kann dem Umfange nach zugleich gross und klein sein, gross in Beziehung auf

den unter ihm stehenden Begriff, klein in Beziehung auf den Begriff, welchem er untergeordnet ist. Z. B. Thier ist gross in Bezug auf Säugethier, klein in Beziehung auf Organismus; denn Thier umfasst viel mehr Vorstellungen, als Säugethier, und weit weniger, als Organismus. Deshalb kann der gleiche Begriff zugleich Gattungs- und Artbegriff sein, Artbegriff in Bezug auf den höhern, ihm übergeordneten, Gattungsbegriff in Beziehung auf den ihm untergeordneten Artbegriff. Die Kreuzung des Gattungs- und Artbegriffes bestimmt die Stelle des Begriffes in der Umfangswelt aller Begriffe, sie ist die Classification. Es giebt einen dem Umfang nach absolut höchsten Begriff, weil er die Gattung ist, die keine Gattung mehr über sich und alle Gattungen als subordinirte und coordinirte Arten unter sich hat (*τὸ γενικώτατον*). Dieser absolut höchste Begriff ist der Begriff Etwas oder Sein. Es giebt keinen dem Umfang nach absolut kleinsten Begriff; denn das ist auch der Individualbegriff nicht, weil er bestimmte Theile, Eigenschaften, Thätigkeiten, Verhältnisse hat und die Begriffe derselben ihm untergeordnet werden müssen. Der niedere Begriff ist vom höhern eingeschlossen, der Individualbegriff von allen andern. Jeder Individualbegriff mündet zuletzt im höchsten, der seine Mittelbegriffe und den Individualbegriff umschliesst. Die Individualbegriffe gleichen Radien, welche alle von der Peripherie des Denkens sich zu demselben Mittelpunkte, dem höchsten Begriffe bewegen, oder sie gleichen Kreisen, welche alle durch Mittelkreise vom Kreise des höchsten Begriffes eingeschlossen sind. Folgende Figur stellt dieses Verhältniss dar:

Fig. 1.



a = Individualbegriff,
b = relativem Gattungsbegriff, also Gattungsbegriff von a, Artbegriff von c,
c = Gattung von b, Art von d.
d = Gattung von c, Art von e,
e = Gattung von d, Art von f.
f = absolut höchstem Begriff.

Der **Inhalt** des Begriffes oder die innere Grösse wird bestimmt durch die **Zahl der Merkmale**, welche den Begriff bilden. Je mehr

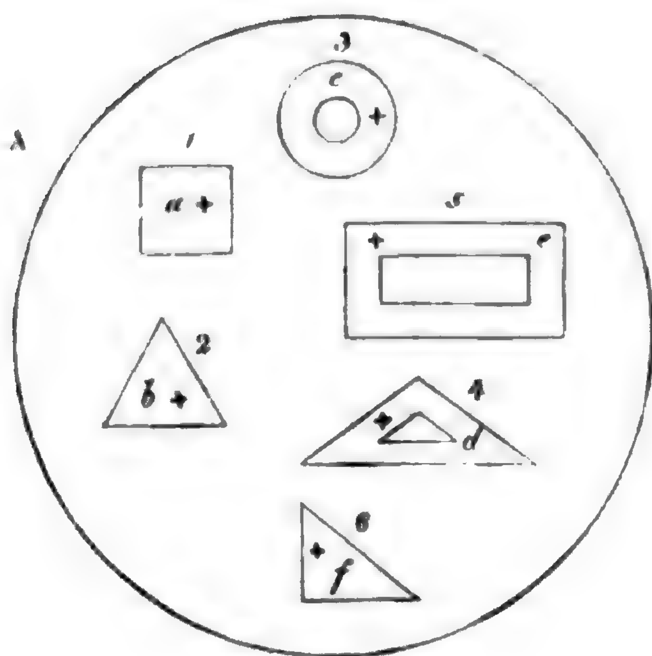
Merkmale ein Begriff hat, desto grösser ist er dem Inhalte nach. Mit der zunehmenden Anzahl der Unterscheidungsmerkmale steigt die innere Grösse des Begriffes. Mit Angabe der Gattung, unter welche der Begriff gehört, also der Stelle, die er im Umfange der Begriffe einnimmt, bildet die innere Grösse die Definition des Begriffs; denn sie sagt aus, was der Begriff ist. Der Artbegriff hat eine grössere Anzahl von Merkmalen, als der Gattungsbegriff; denn er wird ja nur durch das Plus der die Art von der Gattung unterscheidenden Merkmale gebildet; der Individualbegriff hat viel mehr Merkmale, als der Artbegriff, und noch weit mehr, als der Gattungsbegriff; denn er ist ja = der Summe der Gattungs- und Artmerkmale mit dem Mehr der ihn als Individualbegriff von andern Individualbegriffen unterscheidenden Kennzeichen. So hat der Begriff eines bestimmten einzelnen Hundes mehr Merkmale, als der Gattungsbegriff Hund, dieser mehr, als sein Gattungsbegriff Säugethier, dieser mehr als sein Gattungsbegriff Thier, dieser mehr, als sein Gattungsbegriff Organismus, dieser mehr, als sein Gattungsbegriff Körper, dieser mehr, als der höchste Gattungsbegriff des Etwas oder Seins. Die innere Grösse ist also relativ, wie die äussere. Ein und derselbe Begriff ist dem Inhalte nach gross in Beziehung auf einen andern und klein in Beziehung wieder auf einen andern. Es giebt einen dem Inhalte nach absolut kleinsten Begriff; dieser Begriff ist derjenige, der den unbedingt kleinsten Inhalt hat.

Die Hegel'sche Schule hat als solchen das mit dem Nichts identische reine Sein bezeichnet, aus welchem sie durch das Werden das Dasein oder bestimmte Sein entwickeln will. Aber zum Begriffe des reinen Seins gehört doch das Sein, wenn auch sonst nichts dazu gehört. Es bleibt also doch das Merkmal eines Etwas, Sein ist nicht Nichts, sondern Etwas. Zu jedem Begriffe gehört wesentlich ein Inhalt, also ist Nichts kein Begriff; denn es hat keinen Inhalt. Der absolut kleinste Begriff ist also der Begriff von Etwas; denn als solcher hat er den kleinsten Inhalt, den ein Begriff haben kann, die wenigsten Merkmale, und alle andern Begriffe gehören unter ihn, während Nichts keinen Inhalt und auch nichts unter sich hat, also überhaupt als absolute Negation nicht gedacht werden kann. Als relative Negation ist es kein bestimmter Begriff; denn es ist dann nur dadurch ein Begriff, dass es durch einen positiven Gegensatz existirt, den es aufhebt, z. B. nicht roth ist nur etwas durch roth, in der Farbe noch unbestimmt.

Aus dem Seitherigen ergiebt sich, dass die Zahl der unter den Begriff gehörigen Vorstellungen und der ihn bildenden Merkmale, der Umfang und Inhalt, die äussere und innere Grösse des Begriffes zu einander im umgekehrten Verhältnisse stehen. Je grösser der Umfang eines Begriffes ist, desto kleiner ist sein Inhalt und umgekehrt. Die

Grösse des Umfanges eines Begriffes wird durch die Zahl der unter ihn gehörigen Vorstellungen bestimmt. Je mehr Vorstellungen unter einen Begriff gehören, desto grösser ist er dem Umfange nach; so ist der Begriff Blume dem Umfange nach grösser, als der Begriff Lilie, weil unter jenen mehr Vorstellungen gehören, als unter diesen. Die Grösse des Inhalts eines Begriffes wird durch die Zahl der ihn bildenden wesentlichen Unterscheidungsmerkmale ausgedrückt. Je mehr Merkmale ein Begriff hat, desto grösser ist er dem Inhalte nach. Nun nimmt aber mit der zunehmenden Grösse des Umfanges die Grösse des Inhaltes ab. Der dem Umfange nach kleinere Begriff ist der besondere Begriff, dieser aber unterscheidet sich von dem dem Umfange nach grössern oder allgemeinen Begriffe durch das Mehr seiner besondern, ihn unterscheidenden Merkmale. Er hat also einen grössern Inhalt. Unter den Begriff: Franzose gehören mehr Vorstellungen, als unter den Begriff Pariser, jener ist also dem Umfange nach grösser, als dieser, aber dieser hat die Merkmale des Franzosen und noch dazu die unterscheidenden des Parisers, ist also dem Inhalte nach grösser, während ich bei dem allgemeineren Begriff Franzose von den besondern Merkmalen des Parisers absehen muss, also weniger Merkmale habe und damit einen dem Inhalte nach kleineren Begriff erhalte. Darum ist der dem Umfange nach höchste Begriff, wie der des Etwas, auch dem Inhalte nach der kleinste. Das Hegel'sche Nichts gehört nicht hieher, weil es weder Umfang noch Inhalt hat. Man könnte dieses Verhältniss durch folgende Figur veranschaulichen.

Fig. 2.



A sei gleich dem Gattungsbegriffe, die Figuren 1, 2, 3, 4, 5, 6 = den Artbegriffen, deren Einheit A ist. A ist dem Umfange nach grösser; denn es schliesst in sich a. b. c. d. e. f; aber es ist dem Inhalte nach kleiner; denn seine Zahl ist = dem Gemeinsamen der Merkmale der von ihm eingeschlossenen Figuren. Der Inhalt ist eine mit einer Zahl versehene, mit + bezeichnete Figur; der Inhalt der von A eingeschlossenen Figuren ist aber, wenn auch dem Umfange nach kleiner, nach dem Inhalte viel grösser, als A;

denn jede Figur hat ausser dem + eine bestimmte Gestalt, einen bestimmten Buchstaben und eine bestimmte Zahl, was A fehlt.

Hoppe bekämpft in seiner Logik[1] dieses Verhältniss von Umfang und Inhalt des Begriffes also: „Unter Inhalt verstand man bloss die Begriffsmerkmale, aber nicht auch die ursächliche Begabung des Begriffs, nicht auch seine Wirkungsfähigkeit und Wirkung. Und unter Umfang verstand man das Gebiet der Begriffe und auf der untersten Stufe das Gebiet der Gegenstände, in welchen ein Begriff vorkommt. Nun ist klar, dass der allgemeinste Begriff nicht bloss das grösste Gebiet seiner Herrschaft oder seines Vorkommens hat, sondern in der That auch der mächtigste, der wirkungsreichste und gleichfalls an so genanntem Inhalte der reichste ist. Bisher lehrte man aber gerade das Gegentheil und sagte: „Inhalt und Umfang eines Begriffes stehen in einem umgekehrten Grössenverhältnisse zu einander, oder, je grösser der Umfang eines Begriffes ist, um so kleiner ist sein Inhalt und umgekehrt.“ Diese Lehre ist nicht richtig, wenn man thatsächlich verfährt. Unser allgemeinster Begriff, bezogen auf seinen Objectivbegriff, ist stets der reichste an Gehalt. Wenn man aber künstlich verfährt und dem hoffentlich nun überwundenen Abstrahiren huldigt, so ist jene Lehre richtig, und der allgemeinere Begriff erscheint dann als der inhaltsärmere und umfangsreichere. Diese Auffassung ist aber eine künstliche, sie ist eine blosse Bequemlichkeitsauffassung.“ Diese Behauptung wird kurz dahin erläutert: „Das üble Abstractionsverfahren trägt auch hier wieder die Schuld. Aus Bequemlichkeit hat man den weiteren Begriff absichtlich inhaltsärmer gemacht, und das „Abstrahiren“ gestattete es und verleitete dazu. An jener Auffassung, dass der allgemeinere Begriff der inhaltsärmere sei, ist mithin auch die Ansicht schuld, dass der Begriff als die „Einheit des Vielen“ erklärt werden müsse. Erst als Oberbegriff wird er als solcher Einheit. Schuld trägt ferner der Umstand, dass man in dem Begriffe dessen Wirkungsfähigkeit, die in ihm gelegene Ursache nicht berücksichtigte. Auch liegt die Schuld daran, dass man von den Begriffen nichts im Sinne behielt, als bloss die beiden, sie zusammensetzenden Merkmale und den ganzen wahren Inhalt nicht beachtete, der einem vorliegenden Objectivbegriff zukommt. Endlich beruht jene Auffassung darauf, dass man nicht die eingeschachtelt in einander liegenden Begriffe mit einander verglich, sondern das Allgemeinere dem zusammengesetzteren Begriffe vergleichend gegenüberstellte. Man verglich

---

[1] Die gesammte Logik. Ein Lehr- und Handbuch aus den Quellen bearbeitet, vom Standpunkte der Naturwissenschaften und gleichzeitig als Kritik der bisherigen Logik in allgemein verständlicher Darstellung von Prof. Dr. J. Hoppe (Paderborn, 1868), S. 94.

Begriff und Gegenstand, aber nicht Begriff mit Begriff. Der Begriff „Mensch" ist viel inhaltreicher, als der rein für sich genommene Begriff „Neger" oder, als der Individualbegriff „Cajus" und, vergleicht man die in einander liegenden Begriffe richtig mit einander, so erweist sich die frühere Ansicht als eine eitle. Macht man aber aus der Eintheilung, welche die Begriffsordnung vertreten soll, ein blosses Formelschema, um das Ganze gut zu überblicken, so muss man den nakten Oberbegriff an die Spitze stellen. Indem man dann den Unterbegriff anreiht, hat man in diesem den Oberbegriff und den Unterbegriff gleichzeitig, und so steigt fernerhin die Begriffszusammensetzung in immer höherem Grade zu einem Vielfachen. Dies aber berührt die Lehre vom Werden der Dinge, nicht aber den Vergleich der Einzelbegriffe mit einander, wobei obendrein nur die jedesmaligen differentiae specificae einander hätten gegenübergestellt werden müssen. Bei jedem solchen Vergleiche muss übrigens die Wirkungsfähigkeit der Begriffe obenan gestellt werden, und eine ganz andere Gestalt bekommt dann die übliche Lehre vom inhaltsärmern Oberbegriffe."[1] Hoppe bekämpft nämlich die „allgemein verbreitete Ansicht, dass man bei der Begriffsbildung das Gemeinsame von mehreren Objecten entnehme und dieses Gemeinsame zusammenfasse." Man „kann nämlich nicht nur von einem einzelnen Gegenstande oder Falle einen seiner Begriffe gleichfalls gewinnen, sondern man muss sogar, wenn man einen Begriff macht, diesen stets nur von einem einzelnen Gegenstande gewinnen. Niemand kann es anders machen und Niemand macht es anders. Denn das Bild in unserer Seele, das gefasst werden soll, rührt nur von einem Gegenstande her, und dies Bild ist der Anfang und Ausgang unserer Arbeit. Wenn also mehrere gleiche Objecte vorliegen, und von ihnen der Begriff gemacht werden soll, so fasst Jedermann unwillkürlich nur ein Object in's Auge, gewinnt von diesem den Begriff und subsumirt dann die übrigen Objecte unter diesen Begriff. So geschieht es, man möge viele oder nur wenige oder selbst nur zwei Gegenstände vor sich haben. Erst macht man immer die Arbeit für ein Bild fertig und dann benutzt man die Bilder von den übrigen gleichen oder ähnlichen Objecten, um den gemachten Begriff zu prüfen und im Falle der Bestätigung in ihn auch jedes übrige Object hineinzustellen, im Falle der Nichtbestätigung aber den Begriff entweder zu ändern oder für die übrigen, sich nicht fügenden Bilder mit ihren Objecten neue Begriffe zu machen. Es ist Täuschung, wenn man die Sache anders versteht."[2]

---

[1] Hoppe, a. a. O. S. 95.
[2] Ebend. S. 51 und 52.

Es ist wohl nicht möglich, dass man unter dem Inhalte eines Begriffes etwas Anderes, als die Summe der ihn bildenden Merkmale verstehen kann; denn diese enthalten Alles, was man von dem Begriffe hinsichtlich dessen aussagen kann, was er ist. Alles aber, was der Begriff ist, ist sein Inhalt. Die Wirkungsfähigkeit des Begriffes, der Begriff als Ursache entsteht erst durch die Beziehung des Begriffes zu andern Begriffen, durch Vergleichung. Wenn der allgemeinste Begriff von Hoppe der „mächtigste“ und darum der „inhaltreichste“ genannt wird, so kommt diese Macht nicht von seinen Merkmalen oder seinem Inhalte, sondern von der grössern Anzahl der unter ihn gehörigen Vorstellungen, also von seinem Umfange her. Der allgemeinste Begriff ist der umfangreichste. Deshalb ist dieser Begriff aber nicht der „inhaltreichste“; denn er hat eben weniger Merkmale, als der besondere. Dass der umfangreichste Begriff der inhaltärmste ist, wird für einen Irrthum, eine Täuschung erklärt, welche von einem „überwundenen Standpunkte“, dem „Abstrahiren“ herrührt. Diese „Auffassung“ ist eine „Bequemlichkeitsauffassung.“ Wie kann man aber Begriffe anders bilden, als durch „Abstrahiren“? Man muss eben absehen von den besondern Merkmalen der Vorstellungen und das Uebereinstimmende zusammenfassen. Nach dem Herrn Verfasser der genannten Logik geht das anders zu. Das „Abstrahiren“ ist ein „überwundener Standpunkt.“ Man muss nämlich den Begriff immer nur von einem „einzelnen Gegenstande“ bilden. Wie kann man aber von einem einzelnen Gegenstande einen Begriff bilden, wenn man nicht andere mit ihm vergleicht? Muss man den Gegenstand nicht auf irgend eine Classe, Gattung, Art zurückführen, wenn man ihn begreifen soll? Man muss ihn ja, um ihn zu begreifen, unterscheiden; dieses kann man nur durch Vergleichen mit andern Gegenständen. Man bildet den Begriff an einem Gegenstande zuerst, weil das „Bild in unserer Seele“ nur von „einem Gegenstande“ herrührt. Dieses Bild ist aber kein Begriff, sondern eine Vorstellung. Die Vorstellung kann man erst dann begreifen, wenn man sie von andern unterscheidet, mit andern vergleicht. Der Begriff rührt also nie, wie behauptet wird, von „nur einem Gegenstande“ her. Nicht hintennach, wenn man den Begriff von einem Gegenstande gebildet hat, geht man zu den andern Objecten über und subsumirt diese unter ihn. Denn um einen Begriff von Etwas zu haben, muss man dieses Etwas doch von einem andern Etwas unterscheiden, was nur dann möglich ist, wenn man es vorher mit diesem verglichen hat. Wenn man auch bei dem Begriffe „unwillkürlich nur ein Subject in's Auge fasst“, so müssen hunderte und tausende von Objecten auf uns gewirkt haben, wie die erste Entwickelung des Kindes zeigt, bis man das Object deutlich von andern unterscheidet und begreifen lernt. Niemand kann daher ein

einziges Object ohne andere Objecte und ohne einen Vergleich mit ihnen irgend wie begreifen. Man kann darum „keine Arbeit für ein Bild fertig machen" und dann erst zur „Prüfung des Bildes", zum Vergleiche mit den übrigen Bildern übergehen. Ein solches allein stehendes Bild ist kein Begriff, sondern eine Vorstellung; denn begreifen kann ich ja die Vorstellung erst, wenn ich ihr mit andern Vorstellungen Uebereinstimmendes zusammenfasse. Die „Arbeit" eines Begriffes ist ohne Voraussetzung vieler Objecte rein unmöglich. Hier ist noch nicht einmal von einer Prüfung, sondern zuerst von der Bildung des Begriffes die Rede. Man kann keinen Begriff bilden, ohne von den unterscheidenden Merkmalen einer Anzahl von Vorstellungen abzusehen und die wesentlichen, übereinstimmenden Merkmale derselben, getrennt von den sie unterscheidenden, ausserwesentlichen, zusammenzufassen. Man schält also bewusstlos oder mit Bewusstsein gewisse Merkmale von den Objecten los, man abstrahirt, und so muss man eben, so lange es noch gesunden Menschenverstand giebt, einstweilen auch auf dem angeblich „überwundenen" Standpunkte des Abstrahirens stehen bleiben, wenn ein Begriff gebildet werden soll. Was soll denn der Begriff, wenn er das Uebereinstimmende in einer Anzahl von Objecten ist, anders sein, als die von Hoppe perhorrescirte „Einheit des Vielen?" Die „Wirkungsfähigkeit" kann man nicht in den Inhalt, sondern muss sie in die Zahl der Vorstellungen legen, welche unter den Begriff gehören. Man kann, wenn man den Inhalt eines allgemeinen Begriffes untersuchen und bestimmen will, unmöglich etwas Anderes untersuchen und bestimmen, als das, was der allgemeine Begriff ist, als die Summe aller Merkmale, welche ihn bilden. Nicht die „eingeschachtelten Begriffe" gehören in den Inhalt des allgemeinen Begriffes, sondern lediglich und einzig dasjenige, was den allgemeinen Begriff von dem besondern unterscheidet. Da können aber, um den Inhalt des allgemeinen Begriffes zu bestimmen, unmöglich alle besondern Begriffe dazu kommen. Denn wie kann ich das Allgemeine an sich unterscheiden, wenn ich das Besondere in das Allgemeine selbst aufnehme? Das Allgemeine muss als Allgemeines nothwendig einen kleinern Inhalt haben, weil der Verstand bei seiner Bildung durchaus von dem von ihm unterschiedenen Besondern absehen muss. Auch die heterogensten Begriffe werden alle zuletzt auf den dem Umfange nach allgemeinsten Begriff zurückgeführt, weil dieser alle Begriffe umfassen muss. Wie kann ich nun an die von ihm eingeschachtelten Begriffe denken, wenn ich ihn selbst denken will? Die Zusammenfassung aller dieser besondern Begriffe ist unmöglich, weil ihre Zahl unendlich ist, und, weil man immer wieder von einem andern Gesichtspunkte ausgehen kann, um zu dem allgemeinsten Begriffe aufzusteigen. Ich erhalte, auch, wenn dieses nach gewissen Richtungen hin wirklich ausführbar

ist, auf dem Wege des Aufzählens der von dem allgemeinsten Begriffe nach einer bestimmten Richtung hin eingeschlossenen Begriffe durchaus das nicht, was ich durch die Bestimmung des Begriffsinhaltes gewinnen will, das nämlich, was der Begriff ist, also seinen Inhalt, sondern durchaus nur das, was unter den Begriff gehört, seinen Umfang, und die Behauptung des Herren Hoppe beruht auf einer Verwechslung der Vorstellung und des Begriffs einerseits und des Inhalts und Umfangs des Begriffs andrerseits. Der Begriff: Mensch ist darum nicht, wie behauptet wird, inhaltreicher, als der Begriff: Neger. Denn bei der Inhaltsbestimmung des Begriffes: Neger handelt es sich darum, festzusetzen, was der Begriff: Neger aussagt, was er ist, nicht aber darum, anzugeben, was unter den Begriff: Neger gehört. Es handelt sich also um die Angabe der Merkmale, welche den Begriff: Neger vom Begriff: Mensch unterscheiden. Offenbar ist aber die Summe der Merkmale des Negers grösser, als die Summe der Merkmale des Menschen; denn jene ist gleich der Summe der Merkmale des Menschen mit Hinzufügung der besondern Merkmale des Negers. Der Inhalt des Begriffes: Neger ist also grösser, als der Inhalt des Begriffes: Mensch. Ich kann, wenn ich den Begriff: Mensch bilde, doch nicht den Inhalt des Begriffes: Neger ganz in jenen aufnehmen; sonst hätte ich ja den allgemeineren Begriff: Mensch durchaus nicht mehr, weil bei diesem von allen, die einzelnen Menschen vom Menschen an sich unterscheidenden Merkmalen abgesehen werden muss. Es ist kein „Formelschema" zum „guten Ueberblicken", sondern der Begriff ist eben der Begriff nicht, der er ist und sein soll, wenn man das Besondere, das von ihm unterschieden ist und nicht in ihn gehören kann, in ihn hineinschachtelt. Hier wird ja nicht das, was in ihn, sondern unter ihn gehört, in ihn hineingeschoben. Seit Hegel an der alten Logik gerüttelt hat, liess man auch nicht einen Baustein an ihr stehen. Es war eine gefährliche Behauptung des Philosophen, dass die Philosophie es mit einem andern Denken, als mit dem Denken des gesunden Verstandes, zu thun habe.

§. 22. Qualität des Begriffes.

Die innere Grösse oder der Inhalt des Begriffes giebt uns seine Beschaffenheit an; denn diese kann nur von den Merkmalen abhängen, welche den Begriff bilden. Nach dem Beilegen der Merkmale, wenn man das Merkmal dem Subjecte gegenüberstellt, sind die Stammbegriffe der Bejahung oder Realität und der Verneinung oder Negation in der Qualität zu unterscheiden. Dem Stammbegriffe der Realität entspricht in der Natur oder dem Inbegriffe der von Aussen wirkenden Objecte das Vorhandensein des Merkmales am Dinge, der Negation die Abwesenheit des Merkmales. Die Negation ist nur dadurch ein Begriff,

dass sie eine bestimmte Position voraussetzt. So ist auch die Negation an sich nichts, nur dadurch ein Begriff, dass sie eine durch die Position bestimmte Negation ist. Sie ist eine durch die Grenze des positiven Begriffes bestimmte Unbestimmtheit. Sie besteht zuletzt wieder aus bestimmten Begriffen, aber aus solchen, die wir vor der Hand, als von uns noch nicht erkannt, hinstellen. Nichtmensch ist ein unbestimmter Begriff, welcher eine Bestimmung oder Grenze durch den positiven Begriff: Mensch erhalten hat. Nichtmensch umfasst alle möglichen positiven, dem Begriffe: Mensch gegenüberstehenden Gegensätze. Man hat den negativen Begriff in der Logik den „leeren“ und den „unendlichen“ genannt. Er scheint aber dieses nur, er ist es nicht; denn es ist eine Leerheit, die nicht Nichts, sondern Etwas ist, ein zur Anfüllung Bestimmtes, gleich einem leeren Gefässe, das jeden Augenblick angefüllt werden kann, wenn wir die durch die Umgrenzung der Position in der Negation liegenden positiven Gegensätze zum Bewusstsein bringen. So ist der negative Begriff auch nur eine scheinbare Unendlichkeit; denn sie hat ja ihr Ende, ihre Grenze durch den positiven Begriff; eine begrenzte Unbegrenztheit ist aber keine wahre Unbegrenztheit oder Unendlichkeit. Der scheinbar unendliche Begriff: Nichtmensch findet seine Grenze, sein Ende im Begriff: Mensch; denn er enthält eben nur dasjenige, was nicht Mensch ist, aber nicht Alles, wie das Unendliche.

Auch die beiden Begriffe der Realität und Negation sind relativ; denn die Verneinung kann Bejahung werden durch Verneinung der Verneinung (negatio negationis est affirmatio). So wird der negative Begriff: Nichtmensch durch die Verneinung: Nichtnichtmensch positiv = Mensch, und der bejahende wird verneinend durch die Aufhebung der Bejahung. Die absolute Realität liegt allein im Etwas oder Sein und darum die absolute Negation im Nichts. Der untergeordnete positive Begriff ist immer auch in Beziehung auf einen andern negativ, so der positive Begriff: Mensch in Bezug auf einen andern, z. B. Stein, Pflanze, Thier, negativ: Nichtstein, Nichtpflanze, Nichtthier. Als negativer Begriff ist der Begriff nie so bestimmt, wie als positiver. Denn der positive hat die unterscheidende Einheit, den wirklichen Inhalt, der negative enthält nur eine unbestimmte Grenze gegenüber einem andern positiven Begriffe. Nichtpflanze hat in ihrer Unbestimmtheit keine andere Grenze, als den Gegensatz der Pflanze. Etwas kann nicht mehr negativer Begriff sein; denn es müsste selbst ganz aufhören, während Mensch als Nichtpflanze, Nichtsein u. s. w. nicht zu sein aufhört. Die reine Leerheit, die Leerheit ohne ein sie umfassendes Gefäss ist das Nichts.

Kant unterscheidet ausser der Realität und Negation die Kategorie der Limitation, weil er der Qualität nach ausser den bejahenden und verneinenden Urtheilen limitative oder unendliche unterscheidet, d. i.

solche, in welchen ein negatives Prädicat mit dem Subjecte verbunden wird, während beim verneinenden die Negation in der Copula liegt. Die Qualität des Urtheiles liegt aber nicht im Prädicate, sondern in der Copula, und diese spricht in der Zusammenstellung des Subjects und Prädicats eine Verbindung (Bejahung) oder Trennung beider (Verneinung) aus. Ein Mittleres oder Drittes giebt es zwischen der Bejahung und Verneinung nicht nach dem Princip des ausgeschlossenen Dritten, welches den Charakter der Nothwendigkeit hat. Die Logik kennt kein Mittleres zwischen Ja und Nein; denn das wie Nein klingende Ja des Diplomaten ist eben ein anständig ausgedrücktes Nein und das wie Nein klingende Ja eines coquetten Mädchens ein durch die verschmitzte negative Umhüllung hervorblinzelndes Ja.

Krug nennt in seiner Denklehre die Qualität des Begriffes die Vollkommenheit desselben. Der Ausdruck ist unpassend, weil die Beschaffenheit eine allgemeine Bezeichnung ist, und eben so gut unvollkommen, als vollkommen sein kann. Wohl aber dürfen wir fragen: Wie muss die Qualität des Begriffes sein, damit man diesem Vollkommenheit beilegen kann?

Der Begriff ist eine bestimmte Einheit von Vorstellungen. Man muss also zur Erzielung der Vollkommenheit die Einheit und die Vielheit des Begriffes im Auge behalten. Durch die Einheit der wesentlichen Merkmale unterscheidet sich der Begriff von allen andern Begriffen; er ist ein von andern Ganzen unterschiedenes Ganzes. Durch die Unterscheidung des Begriffes als eines Ganzen von einem andern Ganzen, z. B. des Platins oder Bleies vom Silber, entsteht die Klarheit des Begriffes. Durch die Unterscheidung der Vielheit seiner Merkmale, seines Inhaltes vom Inhalte anderer Begriffe, z. B. der Merkmale eines bestimmten Menschen von dem Begriffe des Menschen an sich, entsteht die Deutlichkeit des Begriffes. Klarheit und Deutlichkeit sind bildliche, vom Sehen hergenommene Begriffe. Man sieht klar, wenn man den Menschen vom Thiere in der Dämmerung unterscheidet, aber erst deutlich, wenn man beim Nähertreten den bestimmten Menschen als diesen und keinen andern erkennt. Man unterscheidet ferner äussere und innere Deutlichkeit. Die äussere Deutlichkeit bezieht sich auf den Umfang, die innere auf den Inhalt des Begriffes. Wer äussere Deutlichkeit eines Begriffes hat, der kann bei einem Gegenstande bestimmen, unter welchen Begriff er gehört; er sagt also z. B.: Dieser Gegenstand ist ein Pferd, dieser ein Stern, er unterscheidet ihn bloss nach dem Umrisse als Ganzes von einem andern Ganzen. Darum sind die Klarheit und die äussere Deutlichkeit identisch. Die innere Deutlichkeit entsteht durch die genaue Angabe des Inhaltes eines Begriffes, also seiner wesentlichen Unterscheidungsmerkmale. Sie ist also dasselbe,

was man sonst auch Deutlichkeit im eigentlichen Sinne nennt. Die Merkmale, welche den Inhalt bilden, können so beschaffen sein, dass sie erst noch der Erklärung bedürfen. Die Erklärung der Unterscheidungsmerkmale eines Begriffes giebt die Deutlichkeit der zweiten Potenz, da dann die ursprünglich angegebenen Unterscheidungsmerkmale die Deutlichkeit der ersten Potenz bilden. So sind drei Seiten und drei Winkel die wesentlichen Unterscheidungsmerkmale derjenigen Figur, welche man Dreieck nennt. Die Angabe der drei Seiten und drei Winkel ist die Deutlichkeit der ersten Potenz. Wenn aber die Frage entsteht: Was ist Linie? Was ist Winkel? so giebt die Erklärung dieser Merkmale die innere Deutlichkeit der zweiten Potenz. Ist diese Erklärung nicht genügend, so erhalten wir durch die Erklärung dieser Erklärung die Deutlichkeit der dritten Potenz. Am besten ist die Erklärung immer, wenn die Deutlichkeit der ersten Potenz so beschaffen ist, dass sie keiner weitern Erklärung bedarf. Die Existenzform für die Klarheit ist das Ganze oder der Umriss, für die Deutlichkeit die Vielheit der Theile, Thätigkeiten, Eigenschaften, Zustände, Verhältnisse, der Unterschied.

§. 23. Quantität und Qualität.

Jeder positive Begriff ist eine bestimmte Einheit von Vorstellungen in der Vielheit. Er ist diese und keine andere Einheit und dadurch von allen andern Einheiten, die er nicht ist, unterschieden. Die bestimmte Vielheit der unter ihn gehörigen Vorstellungen ist sein Umfang, die Zusammenfassung ihrer wesentlichen Merkmale zur Einheit sein Inhalt. Jeder Begriff hat also einen bestimmten Umfang und bestimmten Inhalt und ist durch diesen von dem Umfange und Inhalte aller andern Begriffe unterschieden. Wenn man nun die Begriffe neben einander hinstellt und sie mit einander vergleicht, so kann dieses nur hinsichtlich dessen geschehen, wodurch sie als bestimmte Begriffe sich von einander unterscheiden, also hinsichtlich ihres Umfanges und ihres Inhaltes.

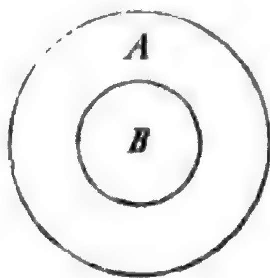
Hier zeigen sich in beiden Gesichtspunkten verwandte oder homogene und entgegengesetzte oder heterogene Bestimmtheiten in den Begriffen.

Nach dem Umfange zeigt sich folgende Stellung der Begriffe als möglich:

1) Zwei Begriffe schliessen sich ein. Das Verhältniss solcher Begriffe ist die Subordination oder Unterordnung. Der einschliessende ist der subordinirende oder unterordnende, der von ihm eingeschlossene ist der subordinirte, z. B. Pflanze, Blume. Der Begriff kann die Gattung oder Art sein, welche das Individuum einschliesst, er kann aber auch die Art sein, welche von einer höheren Gattung eingeschlossen

wird, eben so kann die Art der Begriff sein, welcher die Unterart, und diese der Begriff, welcher die Unter-Unterart einschliesst. So erhält die Subordination, wie man dieses Verhältniss nennt, eine grössere Dimension, da dann ein Begriff nach der Relativität der Begriffe zugleich subordinirend und subordinirt sein kann, subordinirend in Beziehung auf den nächsten, von ihm eingeschlossenen, subordinirt in Bezug auf den nächsten, ihn einschliessenden Begriff. So unterscheidet man eine einfache und eine eine ganze Reihe von Mittelbegriffen enthaltende Subordination. Die letztere ist erschöpfend, wenn sie ohne Lücke vom Individualbegriffe durch alle Mittelbegriffe zum höchsten, alle einschliessenden auf- oder von diesem durch jene zum Individualbegriffe heruntersteigt. Die einfache Subordination wird durch die Figur dargestellt:

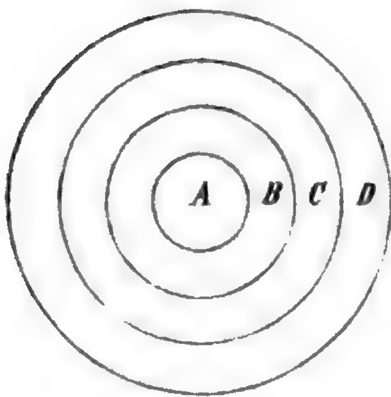
Fig. 3.



A ist subordinirend,
B subordinirt.

Die Subordination mit einer Reihe von Mittelbegriffen:

Fig. 4.



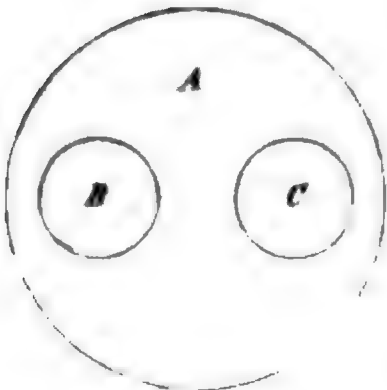
A ist B, B C, C D subordinirt.
Umgekehrt ist D der subordinirende Begriff des C, C des B, B des A.

Die Logik stellt hier das Princip der logischen Stetigkeit (principium continuitatis logicae) auf. Es giebt keinen einschliessenden und eingeschlossenen Begriff, keine Gattung und Art, Art und Individuum, zwischen welche man nicht noch ein Mittleres einschieben könnte.

2) Zwei Begriffe schliessen sich aus und sind von einem nächsten höheren Begriffe eingeschlossen; dann sind diese sich ausschliessenden Begriffe, als in einem gemeinsamen übergeordneten, einander neben- oder beigeordnet. Das Verhältniss ist die Coordination, Neben-

oder Beiordnung. So sind z. B. Wirbelthiere und wirbellose Thiere dem Begriffe: Thier untergeordnet und einander gegenüber neben- oder beigeordnet. In beistehender Figur 5 sind B und C dem A untergeordnet, einander gegenüber nebengeordnet. Die erschöpfende Nebenordnung in einem sie einschliessenden Begriff bildet seine Classification.

Fig. 5.



3) Zwei Begriffe schliessen sich theilweise ein. In diesem Falle schliessen sie sich auch nothwendig theilweise aus, weil diejenige Sphäre, die nicht in dem Begriffe sein kann, auch von ihm ausgeschlossen werden muss, z. B. gelehrt und eitel. Nicht alle Gelehrte sind eitel und nicht alle Eitle sind gelehrt. Die Begriffe schliessen sich theilweise ein und aus. Solche Begriffe kreuzen sich und ihre Beziehung ist die Kreuzung. In beistehender Figur 6 ist A theilweise in B, B theilweise in A und schliessen sich beide theilweise aus.

Fig. 6.



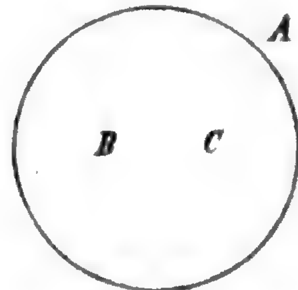
4) Zwei Begriffe schliessen sich aus und sind nicht von einem nächsten, sondern nur von einem sehr weit entfernten Begriffe eingeschlossen. Solche Begriffe sind disparate Begriffe, z. B. Stuhl und Weisheit.

Nach dem Inhalte oder der Zahl der Merkmale entstehen folgende Fälle:

1) Zwei Begriffe haben einen gleich bedeutenden Inhalt. Man hat solche Begriffe unrichtig absolut identische oder Wechselbegriffe genannt. In der Natur giebt es nicht zwei Dinge, die einander absolut gleich sind, eben so wenig zwei Vorstellungen oder Begriffe. Zweiheit ist ja schon Getrenntheit; sie ist nicht Eins, sondern Eins und noch Eins, Getrenntheit ist aber Unterschied, und Unterschied ist, wenn auch noch so fein und schwer erkennbar, nicht absolute Identität. Wenn man dahin Worte aus verschiedenen fremden Sprachen für den gleichen Begriff, oder synonyme Ausdrücke für denselben in der gleichen Sprache zählt, so sind erstere nur verschiedene willkürliche Zeichen für den gleichen Begriff und die synonymen Ausdrücke sind immer noch durch feine Unterschiede von einander zu trennen. Die gleiche Bedeutung oder Aequipollenz hat also keine absolute Identität des Inhaltes, sondern die Begriffe haben eine gleiche Sphäre, gleichen Umfang. Z. B. der grösste Schüler des Plato und Aristoteles. Ich fasse, was den Inhalt betrifft, den Aristoteles von einer bestimmten Seite, in einer

bestimmten Stellung, im Verhältnisse zu seinem Lehrer Plato, hinsichtlich des ersten Ausdruckes, hinsichtlich des zweiten im Allgemeinen, ohne nähere Bestimmung, auf. Der Inhalt ist also nicht absolut identisch, wohl aber von gleichem Umfange. In Figur 7 kann A von der Seite B und von der Seite C gefasst werden, bleibt aber deshalb immer A. A hat als B den gleichen Umfang, wie als C.

Fig. 7.



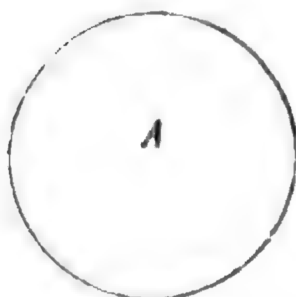
2) Zwei oder mehrere Begriffe stimmen in gewissen, einigen oder mehreren Merkmalen überein. Die Begriffe sind relativ identisch. Alle positiven Begriffe, auch die disparatesten sind relativ identisch; denn alle haben einige oder doch ein Merkmal, in welchem sie übereinstimmen. Alle können, wie dieses ja bei allen disparaten Begriffen der Fall ist, unter eine Gattung gebracht werden. Hier erhalten wir das Princip vom Nichtzuverbindenden oder der Gattungsbildung (principium de non conjungendo oder principium generificationis): Es giebt keine auch noch so verschiedene Vorstellungen oder Begriffe, welche nicht Uebereinstimmungsmerkmale zur Auffindung ihrer Gattung haben. In der augenblicklichen Auffindung des Aehnlichkeitspunktes äussert sich der Witz. Die verbindende Function des Verstandes ist ohne die relative Identität der Begriffe unmöglich. Man nennt die relativ identischen Begriffe auch einstimmige Begriffe.

3) Zwei oder mehrere positive Begriffe sind in ihrem Inhalte verschieden. In diesem Falle sind sie relativ entgegengesetzt. Da alle positiven Begriffe relativ identisch sind, müssen auch alle relativ entgegengesetzt sein. Denn, was nicht in allen Merkmalen übereinstimmt, muss in denjenigen, in welchen es nicht übereinstimmt, nothwendig entgegengesetzt sein, z. B. Mensch und Thier, Kraut und Baum. Ohne die relative Entgegensetzung könnte man die Begriffe und Vorstellungen nicht unterscheiden, keine Art, kein Individuum bilden. Die relative Entgegensetzung stützt sich auf das Princip vom Nichtzuunterscheidenden oder der Art- oder Individuumsbildung (principium de non discernendo oder principium specificationis, individuationis): Es giebt keine auch noch so ähnliche Begriffe und Vorstellungen, welche nicht Merkmale haben, durch welche sie sich von einander unterscheiden. Nicht zwei Blätter an einem Baume sind sich ganz gleich, sagten schon die Stoiker, und Leibniz hat dieses Princip besonders geltend gemacht und baut darauf seinen idealen Individualismus oder die Monadenlehre. Diejenigen positiven Begriffe, welche innerhalb des nächsten sie umschliessenden Begriffes den weitesten Abstand haben, werden auch conträre Begriffe und ihre Entgegensetzung die conträre (oppositio

contraria) genannt, wie wohl man auch im weiten Sinne alle sich ausschliessenden positiven Begriffe conträre nennt.

4) Zwei Begriffe schliessen sich ihrem Inhalte nach ganz aus. Das kann nicht bei positiven Begriffen geschehen, da alle positiven Begriffe in irgend einem Merkmale bei aller Entgegensetzung übereinstimmen müssen. Es ist also nur bei solchen Begriffen möglich, welche durch Negation gänzlich aufgehoben werden. Solche Begriffe sind allein absolut entgegengesetzt oder 'contradictorisch, z. B. Recht und Unrecht. Die Negation ist dann der Inbegriff aller möglichen Gegensätze der Position. Sie ist ein nur durch die Position bestimmter oder begrenzter Begriff, der noch kein positives Merkmal hat und darum den positiven ganz aufhebt. Die Unbestimmtheit und der absolute Gegensatz wird veranschaulicht durch die beistehende Figur 8. Nicht-A ist Alles ausserhalb A Vorhandene, der absolute oder contradictorische Gegensatz von A. Wir können das Nicht-A nicht B nennen; denn es umfasst alles Entgegengesetzte, also B, C, D, E, F u. s. w.

Fig. 8.



Alle positiven Begriffe sind also nur relativ identisch und relativ entgegengesetzt. Die relative Identität nach dem Princip der Gattung entspricht dem Gesetze der Einheit in den Objecten der Natur, die relative Entgegensetzung nach dem Princip der Art oder des Individuums dem Gesetze der Vielheit oder Mannigfaltigkeit. Die Natur ist ein Inbegriff von Gattungen und Individuen und darum sind im Denken die Begriffe beziehungsweise einstimmig und beziehungsweise entgegengesetzt.

Wenn wir die Einschliessung nach der Quantität und die Merkmale nach der Qualität zusammennehmen, entstehen folgende Fälle:

1) Was dem einschliessenden oder Gattungsbegriff zukommt, muss nothwendig dem eingeschlossenen oder Art-, auch Individualbegriff zukommen, weil letztere in jenem eingeschlossen sind und als eingeschlossene Begriffe alle Merkmale des einschliessenden haben müssen. Die Art ist = der Gattung und ihren Unterschieden, sie hat also alle Merkmale der Gattung. Das Individuum ist = der Art und den sie zum Individuum machenden Unterschieden, also hat das Individuum die Merkmale seiner Art. Was z. B. dem Thier zukommt, muss auch dem Fisch, Vogel, Amphibium, Säugethier u. s. w. zukommen.

2) Was dem einschliessenden oder Gattungsbegriffe nicht zukommt, kann deshalb doch dem eingeschlossenen oder Art- auch Individualbegriff zukommen, weil diese besondere, sie von der Gattung unterscheidende Begriffe sind, also besondere Merkmale haben müssen, durch welche

sie sich von ihrem allgemeinen, ihnen übergeordneten Begriffe unterscheiden. Was dem Begriffe: Mensch nicht zukommt, z. B. krauses, wolliges Haar, schwarze Hautfarbe u. s. w., kommt doch dem Begriffe: Neger zu.

3) Was dem Art- oder Individualbegriffe zukommt, kommt deshalb noch nicht dem allgemeinen oder Gattungsbegriffe zu, weil er seine besondern Merkmale hat. Was z. B. einer Eiche zukommt, kommt deshalb noch nicht dem Baume zu.

4) Was mehreren Art- oder Individualbegriffen zukommt, kommt deshalb nicht nothwendig dem Gattungsbegriffe zu, aus dem angeführten Grunde.

5) Was einem oder mehreren Art- oder Individualbegriffen nicht zukommt, kann auch dem Gattungsbegriffe nicht zukommen, weil dieser die Einheit der Artbegriffe und der Artbegriff die Einheit der Individualbegriffe ist. Es können also nur diejenigen Merkmale dem Gattungsbegriffe zukommen, in welchen alle Arten, und diejenigen dem Artbegriffe, in welchen alle Individuen übereinstimmen. Wenn z. B. den Säugethieren das Eierlegen nicht als Merkmal beigelegt werden kann, so ist es auch kein Merkmal des Thieres.

6) Was allen Art- oder Individualbegriffen zukommt, muss auch dem Gattungsbegriffe, welcher ihnen übergeordnet ist, oder dem Artbegriffe, welcher den Individualbegriffen übergeordnet ist, zukommen, weil die Gattung alles wesentliche Gemeinsame der Art, die Art das wesentliche Gemeinsame der Individuen enthält. Was z. B. allen Europäern, Amerikanern, Asiaten, Afrikanern und Australiern zukommt, muss nothwendig auch dem Begriffe: Mensch zukommen.

§. 24. Relation und Modalität.

Die **Relation** ist die Beziehung eines Begriffes auf einen andern, die **Modalität** die Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen. Es ist also in beiden Fällen eine Beziehung des Begriffes auf ein Anderes. Die Beziehung des Begriffes auf einen andern ist zuerst die Beziehung desselben auf denjenigen andern Begriff, der an dem Begriffe selbst wieder unterschieden wird. Hier hat Kant den Begriff der **Substanz** und der **Inhärenz** oder des **Accidens** unterschieden. Diese Unterscheidung kann verschieden aufgefasst werden. Der Begriff ist eine Einheit und eine Vielheit von Vorstellungen. Die Relation wird also hier gedacht im Verhältnisse der Einheit zur Vielheit an einem und demselben Begriffe selbst. Hier erhalten wir 1) das Verhältniss des **Ganzen** als der Einheit und der **Theile** als der Vielheit, z. B. Thierbegriff das Ganze, die Begriffe der Muskeln, Adern, Knochen, Nerven, Sehnen, der zusammen-

gesetzten Organe, der einmal oder höchstens zweimal vorhandenen, des Gehirns, Rückenmarks, der Leber, der Lungen, Nieren, Hoden, des Herzens Theilbegriffe, 2) das Verhältniss des Thätigen und seiner Thätigkeiten, wie z. B. des Organismus und seiner Thätigkeitsbegriffe, Wachsen, Ernährung, Fortpflanzung u. s. w., 3) des Wesens und seiner Merkmale, der wesentlichen, dauernden, der zufälligen, wechselnden, z. B. am Begriffe Rose Blatt und roth, 4) des Seienden und seiner Daseinsformen oder Zustände, z. B. Mensch und wach, schlafend, gesund, krank, ruhig, bewegt u. s. w. 5) der Ueber- und Unterordnung, z. B. Organismus, Pflanze oder Thier, Mensch. Das Verhältniss wird von der Grammatik zusammengefasst in Subject und Prädicat, dasjenige, dem etwas beigelegt oder abgesprochen wird, und das, was man ihm beilegt oder abspricht. Das Verhältniss des Begriffes zu einem andern, nicht zu ihm gehörigen Begriffe ist das Verhältniss des Grundes und der Folge, weil, wenn die Begriffe in uns gebildet werden, nur einer nach dem andern gebildet werden kann. Diese Succession, die Zeit als Aufeinanderfolge, nach einem allgemein gültigen und nothwendigen Denkprincip gedacht, begründet das Verhältniss von Grund und Folge, nach welchem nichts ohne Grund gedacht wird, z. B. Feuer und Wärme, Licht und Helle. In der Zeit ist aber nicht nur eine Succession, sondern, wenn man den Raum oder das Nebeneinander damit verbindet, ein Zugleichsein. Die Nothwendigkeit des Zugleichseins begründet das Verhältniss der Wechselwirkung, d. h. das Verhältniss, nach welchem das Eine Ursache und Wirkung des Andern und das Andere Ursache und Wirkung des Einen ist, nach welchem also Eines das Andere wechselseitig bestimmt, weil in ihrem Zugleich beide sich wechselseitig bestimmen, wie lebendiges Fleisch und Blut. Das Verhältniss wird von Kant Gemeinschaft genannt, weil das sich wechselweise Bestimmende zusammengehört und ein Gemeinsames bildet.

Den angedeuteten Relationen entsprechen Existenzformen in der Natur, der Relation an sich das Verhalten eines Dinges zum andern, der Relation zum Andern, das an dem Einzelnen des Begriffes selbst unterschieden wird, die Existenzform der Theilung des Dinges in seine Bestandtheile, Merkmale, Thätigkeiten, Zustände, der Relation eines Begriffes zum andern das Verhalten eines Dinges zum andern, dem Verhältnisse des Grundes und der Folge das Verhältniss der Ursache und Wirkung in der Natur, dem Gedachtwerden im Innern das Geschehen im Aeussern, dem Zugleich der Begriffe entspricht das Zugleich der Dinge, der Succession der Begriffe die Aufeinanderfolge der erscheinenden Dinge.

In der Modalität ist das Andere, auf welches der Begriff bezogen wird, unser Erkenntnissvermögen. Die Modalität ist die Art und Weise, wie der Begriff gebildet und erkannt wird, modus, quo cognoscitur con-

ceptus, daher Modalität. Der Begriff ist entweder 1) unserem Erkenntnissvermögen gegenüber so beschaffen, dass sich die Vielheit der unter ihn gehörigen Vorstellungen zur Einheit verbinden lässt (möglicher oder problematischer Begriff), oder 2) die Vielheit wird zur Einheit im Geiste verbunden (wirklicher oder assertorischer Begriff), oder 3) die Vielheit der Vorstellungen ist von der Art, dass sie zur Einheit verbunden werden muss (nothwendiger oder apodiktischer Begriff). Die erste Art der Modalität entspricht dem Princip der Identität, der unmögliche Begriff der negativen Seite desselben oder dem Princip des Widerspruchs, die zweite Art dem Princip vom Grunde, die dritte dem Princip des ausgeschlossenen Dritten. Die der logischen Möglichkeit entsprechende objective Form in der Natur ist die physische Möglichkeit, der logischen Wirklichkeit entspricht die physische Wirklichkeit, der logischen Nothwendigkeit das physisch Nothwendige.

DRITTER ABSCHNITT.

LEHRE VON DEN URTHEILEN.

§. 25. Das Urtheil.

Urtheilen (ursprünglich Zusammengehöriges im Geiste theilen) heisst eine Vorstellung, einen Begriff oder eine Idee durch eine andere Vorstellung, einen andern Begriff, eine andere Idee bestimmen. Es gehört also zum Urtheile 1) etwas, was bestimmt wird (dieses liegt dem Urtheile zu Grunde, subjicitur judicio), Subject, 2) etwas, was dieses bestimmt (also von ihm durch Beilegen oder Absprechen ausgesagt wird), Prädicat, 3) ein Act der Bestimmung selbst, in welchem entweder die Verbindung oder Trennung des Subjectes und Prädicates liegt, Copula. Aristoteles kennt die für das Urtheil wichtige Bedeutung der Copula noch nicht, namentlich nicht die Beziehung der Copula zur Negation.[1] Wenn man Begriffe bildet, muss man Vorstellungen mit einander verbinden oder von einander trennen, also urtheilen. Wenn man Begriffe verbindet und trennt, wird ebenfalls geurtheilt und beim Schliessen muss dieses in gleicher Weise geschehen, weil ein Urtheil im Schlusse durch andere Urtheile vermittelt wird. Beim Urtheilen wird eine Vorstellung durch eine andere bestimmt, z. B. dieses bestimmte Blatt hat diesen bestimmten Käfer auf sich. Eben so wird auch ein Begriff durch den

---

[1] M. s. Zeller, Philos. d. Griechen, 2. Aufl. II, 2, S. 158.

andern bestimmt, z. B. Oeffentlichkeit und Mündlichkeit des Gerichtsverfahrens sind Entwickelungsmittel des politischen Volkslebens. Dasselbe geschieht in einer nähern Bestimmung der Idee durch eine andere Auffassung der Idee, z. B., wenn man sagt: Das Heilige ist das Wahre, Gute und Schöne. Begreifen, Urtheilen und Schliessen findet zumal statt und wird nur vom spaltenden Verstande nach der Hauptrichtung unterschieden. Das Urtheilen ist ein Wiederholen des Denkactes, wie das Begreifen und Schliessen. Im Begriffe und im Schlusse wird verglichen, getrennt und verbunden, gesetzt, entgegengesetzt und zusammengesetzt. Dasselbe geschieht auch im Urtheile. Man vergleicht Vorstellungen, Begriffe und Ideen mit einander, verbindet sie, und lässt das nicht zu ihnen Gehörige hinweg, oder trennt sie wirklich im negativen Urtheile; man setzt Vorstellungen, Begriffe, Ideen, setzt diesen andere Vorstellungen, Begriffe und Ideen entgegen (These — Antithese), und setzt dann beide im positiven Urtheile zusammen (Synthese). Hier erscheint das Subject als These, das Prädicat als Antithese, die Copula als Synthese. Im verneinenden Urtheile wird die Synthese aufgehoben. Durch Subject und Prädicat werden dem Urtheile die Grenzen gesetzt. Denn nur das gehört dem Stoffe nach zum Urtheile, was zum Subjecte und Prädicate gehört, während die Copula die Form bildet. Das jenseits des Subjects und Prädicats Liegende gehört nicht zum Urtheile. Darum ist das Urtheilen auch ein Begrenzen der Begriffe, Vorstellungen, Ideen. Die Grenzen des Urtheils sind also Subject und Prädicat. Wenn das Prädicat nicht denselben Inhalt, wie das Subject, hat, ist der Umfang des ersten grösser, als der des zweiten, da jenes das Einschliessende, dieses das Eingeschlossene im Urtheile ist. Das Subject ist der Unterbegriff, die kleinere Grenze (terminus minor), das Prädicat der Oberbegriff, die grössere Grenze (terminus major). In Worten ausgedrückt, ist das Urtheil Satz (proponitur judicium, propositio). Die Existenzform ist das Verhältniss des Dinges zu einem Andern. Das Andere kann eine Gattung, Eigenschaft, ein Theil, Zustand, ein Verhältniss, eine Thätigkeit sein, z. B. die Rose ist eine Pflanze, der Eingeweidewurm ist lebendig, die Insecten haben Nerven, der Freiheitsfeind wird gehasst, der Liberale liebt den Fortschritt, das Thier bewegt sich. Da die meisten und klarsten Urtheile Begriffsbestimmungen sind, und alle Begriffe auf Stammbegriffe zurückgeführt werden, so müssen wir die letzteren auch auf die Urtheile anwenden.

§. 26. Quantität der Urtheile.

Die Quantität ist die Grösse oder der Umfang des Urtheils. Die Grösse wird durch die Zahl bestimmt. Da das Urtheil die Bestimmung

eines Begriffes durch einen andern oder einer Vorstellung oder Idee durch eine andere ist, so kommt es also beim Umfang oder der Grösse des Urtheils lediglich auf die Zahl desjenigen an, was in dem Urtheile bestimmt wird. Wird viel bestimmt, so ist der Umfang gross; wird wenig bestimmt, so ist der Umfang klein. Das, was in einem Urtheile bestimmt wird, ist das Subject. Der Umfang des Urtheils hängt also vom Subjecte ab. Tantum est judicium, quantum est subjectum. Quantitas judicii dependet a quantitate subjecti. Die Zahl hat die Stammbegriffe der Einheit, Vielheit und Allheit und nach diesen zerfallen die Urtheile nach der Quantität in drei Classen: 1) die einzelnen Urtheile (judicia singularia, individualia), deren Stammbegriff die Einheit des Subjectes ist, z. B. Loyola ist der Gründer eines den Protestantismus mit allen Mitteln bekämpfenden Instituts; 2) die besondern Urtheile (judicia particularia, specialia), deren Stammbegriff die Vielheit des Subjects ist, z. B. einige Menschen halten die Verfolgung Andersglaubender für verdienstlich; 3) allgemeine Urtheile (judicia universalia, generalia), deren Stammbegriff die Allheit des Subjects ist, z. B. alle Feinde der Pressfreiheit hindern den Fortschritt. Aristoteles unterscheidet die Quantität der Urtheile nach der Mehrheit und nach der Beziehung auf das Einzelne. In der Mehrheit unterscheidet er wieder die allgemeinen und besondern Urtheile. Von jenen sagt er: *Ἐπὶ τῶν καθόλου ἀποφαίνονται καθόλου*, diese nennt er *ἐν μέρει, κατὰ μέρος.*[1] Er kennt also ebenfalls den angedeuteten dreifachen Unterschied.

Es giebt Umfangszeichen (signa quantitatis) für das Urtheil. Die Urtheile mit Umfangszeichen sind der Quantität nach bestimmte (judicia definita, determinata), ohne solche oder mit verschieden auslegbaren Umfangszeichen unbestimmte (judicia indefinita, indeterminata). Die Umfangszeichen für allgemeine Urtheile sind: Alle, Jeder, Keiner, Jeglicher, wer immer u. s. w., für besondere: einige, wenige, etliche, manche, viele, die eine Mehrheit ausdrückenden Zahlwörter u. s. w., für einzelne: die Eigennamen, persönliche und hinweisende Fürwörter in der Einzahl. Zweideutig ist der Gebrauch der Geschlechtsworte: der, die, das, ein, eine, ein. Das Urtheil kann entweder ein allgemeines sein in der Bedeutung von der oder ein als jeder, oder ein einzelnes in der Bedeutung von dieser oder ein einzelner, z. B. der Reichthum

---

[1] De interpret. c. 7 anal. pr. I, c. 1, wo die allgemeinen, besondern und der Quantität nach unbestimmten Urtheile unterschieden werden. So heisst es anal. prior. I, 1: „Der Satz ist eine Rede, welche von irgend einem etwas aussagt oder abspricht. Diese Rede ist entweder eine allgemeine oder eine theilweise oder eine unbestimmte (*ἀδιόριστος*).

ist ein unsicheres Gut: kann heissen, entweder: Jeder Reichthum, oder: Dieser Reichthum ist ein unsicheres Gut. Ein Jesuit ist ein gefährliches Wesen, kann bedeuten: Ein einzelner Jesuit, wenn auf ein der Nachdruck liegt, oder: Ein jeder, der Jesuit ist, wenn man den Jesuiten ausdrücklich hervorhebt, ist ein gefährliches Wesen. Die Sphäre des Subjects und die Sphäre des Prädicats kann auch in mehrere Sphären zerlegt werden. In diesem Falle entsteht, wenn diese zerlegten Sphären wieder zu einem Urtheile verbunden werden, Zusammensetzung des Urtheils, und wir theilen die Urtheile nach diesen Sphären ein in einfache und zusammengesetzte. Das einfache Urtheil hat nur ein Subject und ein Prädicat, z. B. die Pressfreiheit ist die Grundbedingung des Fortschrittes. Das zusammengesetzte Urtheil hat entweder 1) mehrere Subjecte, z. B. blinder Auctoritätsglaube, Wortmacherei und Zweifelscheu sind die Feinde jeder wahrhaft wissenschaftlichen Theologie; oder 2) mehrere Prädicate, z. B. die wahre Wissenschaft will Ueberzeugung, fördert den Fortschritt und beseitigt den Irrwahn; oder 3) mehrere Subjecte und Prädicate zugleich, z. B. Papstthum, Mönchthum und Cölibat des Priesterthums sind nicht in der Vernunft begründet, wurden von der ersten Kirche nicht als Sittlichkeitsmittel aufgestellt und lassen sich nicht in der Bibel nachweisen. Jedes zusammengesetzte Urtheil besteht aus einfachen. Bei mehreren Subjecten entscheidet die Zahl der Subjecte, bei mehreren Prädicaten die Zahl der Prädicate, bei mehreren Subjecten und Prädicaten nicht die Zahl der Summe, sondern das Product der Zahl des Subjects und Prädicats für die Zahl der einfachen Urtheile, aus welchen das zusammengesetzte Urtheil besteht; denn, da jedem einzelnen Subjecte jedes angegebene einzelne Prädicat beigelegt wird, so muss z. B. bei drei Subjecten und drei Prädicaten jedes der drei Subjecte drei Prädicate erhalten und das Urtheil ist in diesem Falle aus neun einfachen Urtheilen zusammengesetzt. Es lässt sich dieses leicht an den oben gegebenen Beispielen nachweisen. Hat das Urtheil nach dem grammatischen Ausdruck nur ein Subject und ein Prädicat, ist aber in ihm noch ein anderes Urtheil nothwendig selbstverständlich eingeschlossen, das nur aus ihm herausgenommen zu werden braucht, so ist das Urtheil ein versteckt zusammengesetztes. Dahin gehören 1) die Verdopplungsurtheile mit als, z. B. der Satz: Der Papst als Papst ist unfehlbar, schliesst nothwendig den Satz ein: In anderer Beziehung, als Mensch, im Privatleben, ist er nicht unfehlbar; 2) die Ausnahmsurtheile mit nur, allein, z. B. nur die Geistesfreiheit begründet den wahren politischen Fortschritt, hierin liegt das Urtheil eingeschlossen: Andere Freiheiten allein begründen ihn nicht. So enthält das Urtheil: Die Tugend allein ist ein sicheres Gut, schon das andere Urtheil: Andere Güter sind keine sichern Güter; 3) die Einschränkungsurtheile

mit in so fern als, z. B. die Einheit eines Volkes begründet seine gedeihliche Entwickelung in so fern, als seine Freiheit damit verbunden ist — hierin liegt das Urtheil: Ohne die Freiheit ist dieses nicht denkbar. Da der Satz ein in Worten ausgedrücktes Urtheil ist, so gilt auch Alles, was von den Urtheilen gilt, von den Sätzen. Wir unterscheiden darum allgemeine, besondere, einzelne, bestimmte und unbestimmte, einfache und zusammengesetzte, offenbar und versteckt zusammengesetzte Sätze. Das Einzelurtheil wird zum allgemeinen gezählt, da auch beim Einzelurtheil das ganze Subject im bejahenden Urtheil vom Prädicate eingeschlossen ist, und im verneinenden Urtheile Subject und Prädicat ganz von einander getrennt sind. Das allgemeine Urtheil entspricht der Existenzform aller Dinge einer Classe in ihrem Verhalten zu einem Andern, das besondere Urtheil demselben Verhalten bei der Mehrheit der Dinge, das einzelne dem gleichen Verhalten des Einzeldinges.

§. 27. Qualität des Urtheils.

Die Qualität ist Beschaffenheit, Beschaffenheit ist Eigenschaft, Eigenschaft ist Prädicat. So kamen die Logiker auf den Satz: Vom Prädicate hängt die Qualität des Urtheils ab. Sie sagten: Qualitas judicii dependet a qualitate praedicati oder tale est judicium, quale est praedicatum. Diese Anschauungsweise ist aber nur oberflächlich; denn es handelt sich ja im Urtheile lediglich darum, was die Qualität betrifft, ob das Prädicat dem Subjecte beigelegt oder abgesprochen, ob es also im ersten Falle mit dem Subjecte verbunden, im zweiten von ihm getrennt wird. Dieser Act der Verbindung oder Trennung des Subjects und Prädicats liegt aber in der Copula. Demnach hängt die Qualität des Urtheils lediglich von der Beschaffenheit der Copula, ob diese positiv oder negativ ist, ab, und man sollte darum eher sagen: Qualitas judicii dependet a qualitate copulae. Talis est propositio, qualis est copula. Da wir das Subject und Prädicat, was die Copula betrifft, nur verbinden oder trennen können, so haben wir nach der Qualität nur zwei Arten von Urtheilen zu unterscheiden: 1) das bejahende (judicium affirmativum, affirmans, ponens, positivum), dessen Stammbegriff die Position der Copula ist, z. B. der heilige Rock in Trier ist eine Pseudoreliquie; 2) das verneinende Urtheil (judicium negativum, negans, tollens), dessen Stammbegriff die Aufhebung der Copula ist, z. B. kein Mensch ist ein Gott. Schon Aristoteles kennt der Qualität nach nur das bejahende und verneinende Urtheil. Das Urtheil (*ἀπόφανσις*) ist entweder Bejahung oder Zusage (*κατάφασις*) oder Verneinung, Absage (*ἀπόφασις*). Die Bejahung ist der Gegensatz (*ἀντίφασις*) der Verneinung und zwar so,

dass entweder die eine oder die andere wahr sein muss und kein Drittes zwischen ihnen sein oder gedacht werden kann.[1]

Da Kant wegen seiner Trilogie in der Kategorieenlehre nach der Qualität Realität, Negation und Limitation unterscheidet, so muss er auch, weil er die Stammbegriffe durch die Urtheile begründen will, der Qualität nach drei Classen von Urtheilen annehmen, bejahende, verneinende und limitirende, limitative oder unendliche. Hier hat aber Aristoteles richtiger gesehen, der kein Mittleres oder Drittes zwischen der Realität und Negation zulässt. Der Unterschied zwischen dem verneinenden und limitativen Urtheile liegt nach Kant darin, dass in jenem die Copula, in diesem das Prädicat verneint wird. In dem letzteren wird ein negatives Prädicat mit dem Subjecte verbunden, also in so fern bejaht, das Prädicat aber negirt, da man das positive Prädicat aufhebt, also in so fern negirt. Sie sind deshalb nach Kant unendliche Urtheile genannt, weil das Subject durch die Beilegung des negativen Prädicats keine bestimmte Eigenschaft erhält, sondern in das unendliche Gebiet aller möglichen Gegensätze eines positiven Prädicats gestellt wird.[2] Allerdings können die Prädicate negativ sein. Kant hat aber übersehen, dass auch die Subjecte negativ sein können, z. B. Nichtmenschen als Bewohner unserer Erde haben keine Vernunft. Offenbar ist aber ein Urtheil, welches ein negatives Subject mit einem positiven Prädicat, oder ein positives Subject mit einem negativen Prädicat verbindet, ein bejahendes und kein verneinendes Urtheil. So ist z. B. das Urtheil: Die Seele ist unsterblich ein bejahendes Urtheil, weil die Unsterblichkeit = Negation der Sterblichkeit mit dem Subject: Seele verbunden wird. Nicht das Prädicat an sich, sondern das Trennen und Verbinden macht die Qualität. Nur das verneinende Urtheil ist also allein ein verneinendes, in welchem die Copula verneint wird. Ganz richtig ist darum der Satz der Logiker: In propositione negativa negatio debet afficere copulam. Dem bejahenden Urtheile entspricht das Vorhandensein eines positiven oder negativen Merkmals im Objecte der Natur, dem negativen das Ausgeschlossensein des Merkmales vom Objecte.

§. 28. Quantität und Qualität des Urtheils.

Wenn Quantität und Qualität im Urtheile verbunden gedacht werden, so werden die in der Quantität unterscheidbaren Stammbegriffe der Allheit,

[1] De interpret. c. 6. c. 7. Anal. post. I, 2: *Ἀπόφανσις δὲ ἀντιφάσεως ὁποτερονοῦν μόριον. ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὑτήν. μόριον δ' ἀντιφάσεως τὸ μὲν τὶ κατά τινος κατάφασις, τὸ δὲ τὶ ἀπό τινος ἀπόφασις.*

[2] Kant, Kritik der reinen Vernunft, §. 9—11; Prolegomena §. 21; Logik §. 22.

Vielheit und Einheit des Subjects mit dem Prädicate verbunden oder vom Prädicate getrennt. Im ersten Falle entsteht eine gesammte Verbindung oder Trennung, im zweiten eine theilweise, im dritten eine Einzelverbindung oder Einzeltrennung. Wir erhalten so nach Quantität und Qualität in Verbindung sechs Arten von Urtheilen: 1) allgemein bejahende, 2) allgemein verneinende, 3) besonders bejahende, 4) besonders verneinende, 5) einzelbejahende, 6) einzelverneinende. Da beim einzelnen, wie beim allgemeinen Urtheile das Prädicat ganz mit dem Subjecte verbunden oder ganz vom Subjecte getrennt wird, so werden auch die Einzelurtheile zu den allgemeinen Urtheilen gerechnet und man unterscheidet darum gewöhnlich nur vier Arten von Urtheilen: 1) allgemein bejahende, 2) allgemein verneinende, 3) besonders bejahende und 4) besonders verneinende Urtheile. Man braucht für das allgemein bejahende Urtheil aus dem Worte affirmo den ersten Vocal a als Zeichen, für das besonders bejahende den zweiten Vocal i, für das allgemein verneinende aus dem Worte nego den ersten Vocal e, den zweiten Vocal o für das besonders verneinende Urtheil. Man hat dafür die Gedächtnissverse:

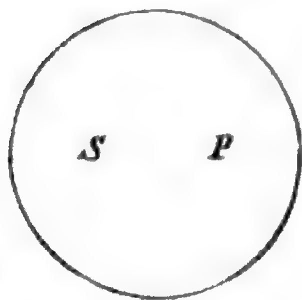
Asserit a, negat e, sed universaliter ambo;
Asserit i, negat o, sed particulariter ambo.

Nach der bekannten Gottsched'schen Uebersetzung:

Das a bejahet allgemein,
Das e sagt zu allem Nein,
Das i bejaht, doch nicht von allen,
So lässt auch das o das Nein erschallen.

Um dafür eine Formel zu gewinnen, wird das Subject = S, das Prädicat = P angenommen. Die Formel des allgemein bejahenden Urtheils ist: Alle S = P, des allgemein verneinenden: Kein S = P, des besonders bejahenden: Einige S = P, des besonders verneinenden: Einige S nicht = P. Entweder ist im allgemein bejahenden Urtheile die Sphäre des Subjects und Prädicats gleich gross, was bei Definitionen, Erklärungen, Be- und Umschreibungen des Subjectes durch das Prädicat der Fall ist. Hier erhalten wir absolut identische Urtheile oder Wechselurtheile. Die Figur 9, welche diese Urtheile veranschaulicht, ist:

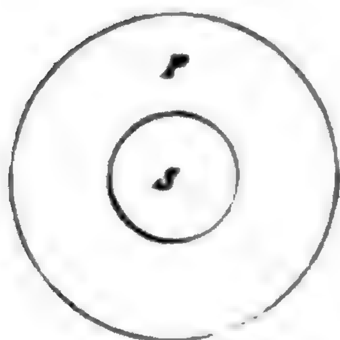
Fig. 9.



Alle S sind = P und alle P = S, z. B. Alle Dreiecke sind Figuren von drei Seiten und drei Winkeln und umgekehrt.

Oder die Sphäre des Prädicats, was bei allen Urtheilen, in welchen Subject und Prädicat nicht die gleiche Sphäre haben, also bei Weitem bei den meisten der Fall ist, ist grösser, als die Sphäre des Subjects. Hier ist die Figur 10, welche die Verbindung der Quantität und Qualität im allgemein bejahenden Urtheile veranschaulicht:

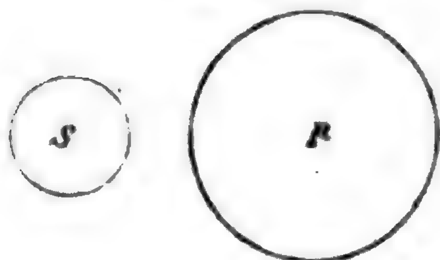
Fig. 10.



Alle S sind in P. Z. B. Alle Pflanzen sind Organismen.

Das allgemein verneinende Urtheil e wird durch die Figur 11 ausgedrückt:

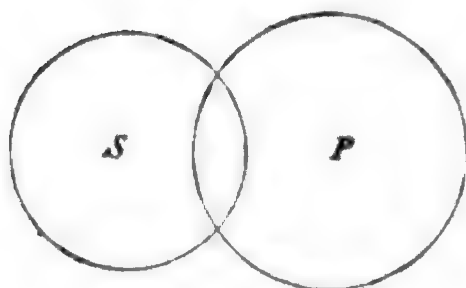
Fig. 11.



Kein S ist in P. Z. B. Kein Stein ist ein Haus.

Das besonders bejahende Urtheil i und das besonders verneinende Urtheil o sind gleich den sich kreuzenden Begriffen, da das, was sich nicht ganz ausschliesst, sich theilweise einschliesst und, was sich nicht ganz einschliesst, nothwendig sich theilweise ausschliesst. Darum muss dieselbe Figur diese Urtheile ausdrücken, wie bei der Kreuzung auch nur eine Figur gebraucht wird. Sie ist

Fig. 12.



Einige S sind in P, z. B. einige Politiker sind selbstsüchtig und: Einige S sind nicht in P, z. B. einige Politiker sind nicht selbstsüchtig.

§. 29. Die Relation der Urtheile.

Die Relation eines Urtheils ist das Verhältniss oder die Beziehung des Subjects zum Prädicate. Es wird ein dreifaches Grundverhältniss unterschieden: 1) ein kategorisches oder unbedingtes, nach welchem Subject und Prädicat ohne eine Voraussetzung, ohne eine Bedingung verbunden oder getrennt werden, 2) ein hypothetisches oder bedingtes (die Verbindung oder Trennung findet unter einer Voraussetzung oder Bedingung statt), 3) ein disjunctives, trennendes oder ausschliessendes (dem Subjecte werden einander ausschliessende, das ganze Prädicat bildende Trennungsglieder entgegengestellt). Im ersten Falle erhält man nach der Relation die kategorischen Urtheile, z. B. alle Ehrenmänner erfüllen ihre Pflicht, im zweiten Falle die hypothetischen, z. B. wenn die deutschkatholische Bewegung eine lichtfreundliche ist, verdient sie Achtung, im dritten Falle disjunctive Urtheile, z. B. alle Politiker sind entweder Monarchisten oder Aristokraten oder Republikaner.

Kant, welcher diese drei Arten von Urtheilen nach der Relation unterscheidet, führt die kategorischen Urtheile auf den Stammbegriff der Subsistenz oder Inhärenz, die hypothetischen auf die Causalität und Dependenz, die disjunctiven auf die Wechselwirkung oder Gemeinschaft zurück. Im kategorischen Urtheile hat man nämlich nichts als Substanz oder Subject und Inhärenz oder Prädicat und spricht unbedingt und schlechtweg in der Bejahung aus: Praedicatum inhaeret subjecto, in der Verneinung: Praedicatum non inhaeret subjecto. Das hypothetische Urtheil besteht aus Bedingung und Bedingtem und dem Zusammenhange beider. Die Bedingung aber ist der Grund des Bedingten, weil dieses von der Bedingung abhängt, das Bedingte also die Folge. Hier erhalten wir darum Causalität und Dependenz, z. B. wenn die Freiheit durch die Staatsgewalt mit Füssen getreten wird, entsteht die Revolution. Beim disjunctiven Urtheile sind die Trennungsglieder so beschaffen, dass sie sich wechselseitig ausschliessen, aber als Theile eines höhern Ganzen dieses Ganze bilden. Sie stehen also einander gegenüber in Wechselwirkung und stehen, in wie fern sie das Ganze bilden, in Gemeinschaft, z. B. alle Organismen sind entweder Pflanzen oder Thiere oder Menschen. Die erschöpfenden partitiven Urtheile sind gleich den disjunctiven und können ihre Form annehmen, z. B. Alle Menschen haben theils einen guten Charakter, theils einen schlechten, theils sind sie charakterlos, und alle Menschen haben entweder einen guten oder einen schlechten Charakter, oder sie sind charakterlos.

Aristoteles kennt das kategorische Urtheil; ja es ist ihm die ursprüng-

liche Form, nach welcher er das Urtheil bildet.[1] Das hypothetische und disjunctive Urtheil kennt er nicht; doch liegt in seinem ausschliessenden Gegensatz (ἀντίφασις) der Keim zum spätern disjunctiven Urtheile.[2] Kategorische Urtheile (von κατηγορεῖν, behaupten, schlechtweg aussagen) können alle Urtheile nach allen Kategorieen sein mit alleiniger Ausnahme der hypothetischen, weil das Unbedingte das Bedingte, das Bedingte das Unbedingte ausschliesst.

Die hypothetischen oder bedingten Urtheile (von ὑπόθεσις, Bedingung) denken die Verbindung oder Trennung des Subjectes und Prädicates nur unter einer Bedingung oder Voraussetzung, z. B. wenn Cajus ein Verläumder ist, verdient er Misstrauen. Ich sage nicht: Cajus verdient Misstrauen, ich sage auch nicht: Cajus verdient kein Misstrauen; sondern ich sage: Im Falle, unter der Voraussetzung oder Bedingung des Verläumdens verdient er Misstrauen. Die Schüler des Aristoteles († 322 v. Chr.), Theophrast und Eudemos, führten die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse in die Logik ein und zählten auch die disjunctiven zu den hypothetischen; sie kannten also das disjunctive und hypothetische Element des Urtheils. Aber hypothetische und disjunctive Urtheile selbst, abgesehen von den Schlüssen, nach ihren Bestandtheilen behandeln erst die Stoiker.

Das hypothetische Urtheil hat drei Bestandtheile: 1) eine Bedingung (hypothesis, conditio, Grund), 2) ein von dieser Abhängiges, Bedingtes (conditionatum, thesis), 3) einen innern nothwendigen Zusammenhang zwischen Bedingung und Bedingtem oder Grund und Folge (consequentia, ἀκολουθία, Abfolge). Die Bedingung wird der gewöhnlichen Form nach als Vorderglied (membrum prius, antecedens) in einem Vordersatze (πρότασις), das Bedingte als Hinterglied (membrum posterius, subsequens) in einem Nachsatze (ἀπόδοσις) ausgesprochen und die Consequenz liegt in dem innern nothwendigen Zusammenhange des Vorder- und Nachsatzes. Man unterscheidet im hypothetischen Urtheile die bejahende oder setzende Art (modus ponens), die verneinende oder aufhebende Art (modus tollens). Da nun jedes hypothetische Urtheil zwei Glieder, das Vorderglied oder die Bedingung und das Hinterglied oder das Bedingte, enthält, so sind zwei Fälle des Setzens und zwei Fälle des Aufhebens möglich. 1) Man setzt den Grund oder die Bedingung; dann muss, wenn zwischen Grund und Folge, Bedingung und Bedingtem ein nothwendiger Zusammenhang existirt, auch die Folge oder das Bedingte gesetzt werden, weil die Folge vom Grunde, das Bedingte

---

[1] De interpret. c. 5. 17, a, 20. Es ist ἁπλῆ ἀπόφανσις.
[2] De interpret. c. 6. c. 7. Anal. post. I, 2.

von der Bedingung abhängt. Posita conditione ponitur conditionatum, z. B. wenn Cajus ein Römling ist, hasst er den Fortschritt. Mit dem Setzen des Römlings muss ich auch den Hass des Fortschrittes setzen. 2) Man setzt die Folge; dann muss man nicht nothwendig den Grund setzen, weil die Folge auch aus einem andern Grunde existiren könnte. Mit dem Setzen eines Sohnes habe ich nicht einen bestimmten Vater zu setzen, da der Sohn doch existiren und einen andern Vater haben kann. Die Folge ist der Gedankensohn, der Grund der Gedankenvater, z. B. mit dem Setzen des Fortschrittshasses habe ich nicht nothwendig den Römling zu setzen, da auch noch andere, die Nichtrömlinge sind, den Fortschritt hassen. 3) Man hebt den Grund auf; auch hier muss man nicht nothwendig die Folge aufheben, weil die Folge aus einem andern Grunde existiren kann. Aus dem Nichtrömlingsein folgt nicht nothwendig das Nichthassen des Fortschrittes, da dieses aus einem andern Grunde dennoch vorhanden sein könnte. 4) Wenn aber die Folge aufgehoben wird, muss der Grund aufgehoben werden, weil, wo Nichts ist, kein Grund sein kann. Er hasst den Fortschritt nicht, also gehört er auch zu den Römlingen nicht, welche den Fortschritt hassen. Sublato conditionato tollitur conditio. Nur dann sind alle vier, also auch die hier als nicht nothwendig bezeichneten Fälle nothwendig, wenn eine bestimmte Folge nur einen einzigen bestimmten Grund hat, von welchem sie abhängt, was aber sehr selten der Fall ist.

Die disjunctiven Urtheile sind Eintheilungen. Sie haben 1) einen Theilungsgegenstand, das Subject (divisum, dividendum), 2) Theilungsglieder, deren Summe das Prädicat ist (membra dividentia, disjunctiva), 3) einen Theilungsgrund, d. h. die Beziehung, nach welcher eingetheilt wird (fundamentum, principium divisionis), z. B. alle Menschen sind entweder liberal, oder servil oder Justemilianer. Theilungsgegenstand = Mensch, liberal, servil, Justemilianer = Theilungsglieder, politische Partei = Theilungsgrund. Die disjunctiven Urtheile stehen den kategorischen nicht entgegen, wie die hypothetischen und eben so wenig diesen, wie die kategorischen. Man kann sie in gewisser Beziehung zu den kategorischen zählen, weil ihre Alles umfassende Ausdrucksweise eine unbedingte ist, man könnte ihnen aber auch eine hypothetische Form geben, wenn man unter der Voraussetzung des Setzens eines Gliedes die andern ausschliesst und unter Voraussetzung des Aufhebens eines Gliedes die andern setzt.

Das kategorische Urtheil wird durch die umstehenden Figuren ausgedrückt:

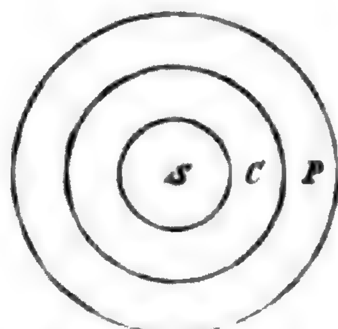
Fig. 13.



Alle S in P. Kein S in P. Einige S in P und nicht in P.

Das hypothetische Urtheil wird nach dem nothwendigen positiven Satze: Wenn die Bedingung gesetzt wird, muss das Bedingte gesetzt werden, durch die Figur 14 dargestellt:

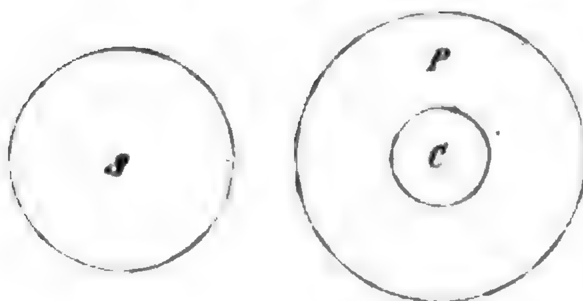
Fig. 14.



S = Subject,
P = Prädicat,
C = Conditio,

Wenn S in C und C in P ist, muss auch S in P sein.

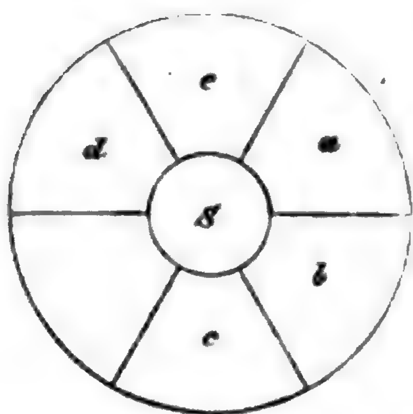
Fig. 15.



Nach dem negativen, nothwendigen Satze: Wenn das Bedingte aufgehoben wird, muss die Bedingung aufgehoben werden, erhalten wir die beistehende veranschaulichende Figur 15. S ist nicht in P, C ist in P, also ist S nicht in C.

Das disjunctive Urtheil hat Figur 16 als Ausdruck.

Fig. 16.



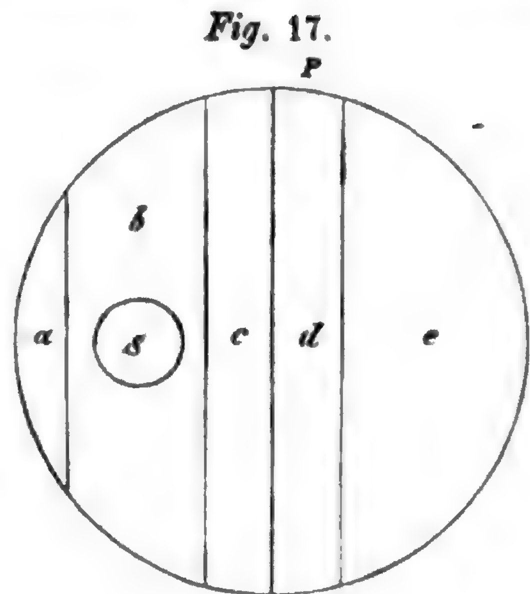
Ist S in P, so ist es entweder in a oder b oder c, d oder e.

Wird das eine Trennungsglied gesetzt, so werden die andern ausgeschlossen. Dieses zeigt die folgende Figur 17.

S ist in b, also ist es weder in a noch in c noch in d noch in e. Die verschiedenen möglichen Fälle des Setzens und Aufhebens der einzelnen Glieder lassen sich, je nach dem das Subject = S in das eine oder

andere Segment des Kreises P = Prädicat gestellt, oder von ihm ausgeschlossen wird, leicht von selbst bilden. Das kategorische Urtheil entspricht der Existenz eines Merkmals am Objecte oder der Trennung desselben vom Object ohne Vermittlung, das hypothetische derselben Existenzform mit einem vermittelnden Gliede, das disjunctive der Totalität mit ihren sie bildenden Bestandtheilen.

Fig. 17.



§. 30. Die Modalität der Urtheile.

Sie ist die Beziehung des Urtheils zu unserm Erkenntnissvermögen. Sie ist also die Art und Weise, nicht, wie das Subject und Prädicat sich an sich zu einander verhalten, sondern, wie wir das Subject und Prädicat zu unserm Denken in Beziehung bringen. Hier ist die Verbindung oder Trennung beider möglich, wirklich oder nothwendig. Die Modalität liegt also in der Copula, wie die Qualität, nur hat die Modalität einen allgemeineren Charakter, da sie die Realität und Negation umfasst, sich nicht auf die Verbindung und Trennung des Subjects und Prädicats, sondern auf die Art und Weise bezieht, wie wir die Verbindung und Trennung beider zu unserm Denken in Beziehung bringen, ob wir sie denken können, denken oder denken müssen. So erhalten wir mögliche oder problematische, wirkliche oder assertorische, apodiktische oder nothwendige Urtheile, wobei es sich um logische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, d. h. um Denkbarkeit, Gedachtwerden und Gedachtwerdenmüssen des Urtheils in Verbindung oder Trennung des Subjects und Prädicats handelt. Auch Aristoteles kennt die Modalität der Urtheile; denn er unterscheidet solche, welche ein mögliches, wirkliches und nothwendiges Sein aussprechen; allein diese Unterscheidung bezieht sich nicht auf die Gewissheit in der Erkenntniss des Subjectes, sondern lediglich auf die Objectivität des Seins der Dinge. Es sind bei ihm Urtheile der physischen Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.[1]

[1] Anal. prior. I, 2: *Πᾶσα πρότασις ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν.*

Natürlich ist in den Objecten der Natur die Existenzform für die logische Möglichkeit die physische Möglichkeit, für die logische Wirklichkeit die physische Wirklichkeit, für die logische Nothwendigkeit die physische Nothwendigkeit, wenn gleich hier zwischen dem Logischen und Physischen ein wesentlicher Unterschied ist.

§. 31. Vergleichung der Urtheile.

Die Urtheile können verglichen werden 1) hinsichtlich ihrer Quantität, 2) hinsichtlich ihrer Qualität.

Bei der Vergleichung der Quantität wird Gleichheit des Subjects, Prädicats und der Copula vorausgesetzt. In diesem Falle entsteht bei Verschiedenheit der Quantität zweier sonst inhaltsgleichen Urtheile die Subalternation (subalternatio judicii). Das Urtheil der grössern oder der allgemeineren Quantität ist das subalternirende oder unterordnende (judicium subalternans), das Urtheil der kleinern oder besondern Quantität das subalternirte oder untergeordnete (judicium subalternatum). Man kann ein subalternirendes in ein subalternirtes oder ein subalternirtes in ein subalternirendes verwandeln, wenn man die allgemeine Quantität in eine besondere oder die besondere in die allgemeine umkehrt, und erhält die Wahrheit eher im ersten, als im letzten Falle, weil jede allgemeine Regel selten ohne Einschränkung wahr ist. So findet man z. B. die Wahrheit der subalternirenden Urtheile: Alle Deutsche sind Phlegmatiker, alle Franzosen sind Windbeutel, alle Engländer sind stolz durch ihre entsprechenden subalternirten Urtheile: Einige Deutsche sind Phlegmatiker, einige Franzosen Windbeutel, einige Engländer stolz.

Bei der Vergleichung der Qualität entstehen folgende Fälle: 1) zwei Urtheile haben verschiedene Qualität bei gleichem Inhalte (absolut identische oder Wechselurtheile). Bei ihnen liegt die Verschiedenheit nur in der Form, welche einmal bejahend, dann wieder verneinend ist, z. B. alle Menschen haben Fehler und kein Mensch ist ohne Fehler; 2) sie haben gleiche Qualität, sind also beide bejahend oder beide verneinend, aber verschiedenen Inhalt (einstimmige oder relativ identische Urtheile). So sind alle Urtheile der Subalternation auch zugleich relativ identisch, weil sie stets die gleiche Qualität haben, ihr Inhalt aber durch die verschiedene Quantität verschieden ist, z. B. alle Betbrüder und Betschwestern sind bekehrungs- und verfolgungssüchtig und einige Betbrüder und Betschwestern sind bekehrungs- und verfolgungssüchtig; 3) sie haben verschiedene Qualität und verschiedenen Inhalt (entgegengesetzte Urtheile, judicia opposita).

Die Entgegensetzung der Urtheile ist eine dreifache, a) die contradictorische, b) die conträre, c) die subconträre.

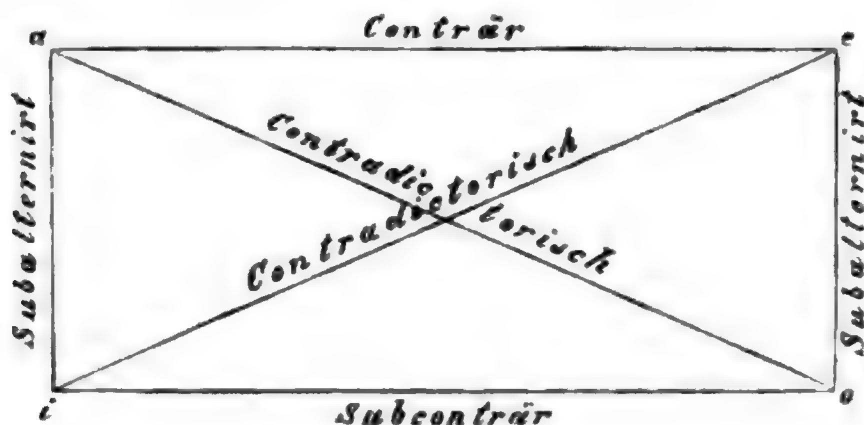
Die contradictorische Entgegensetzung eines Urtheils ist die Aufhebung seines ganzen Charakters, also seiner Quantität und Qualität. Daher ist der contradictorische Gegensatz eines allgemein bejahenden Urtheiles das besonders verneinende. Denn das Allgemeine aufgehoben ist das nicht Allgemeine oder Besondere, das Bejahende aufgehoben ist das nicht Bejahende oder Verneinende. Aus demselben Grunde ist der contradictorische Gegensatz des allgemein verneinenden das besonders bejahende, des besonders bejahenden das allgemein verneinende, des besonders verneinenden das allgemein bejahende Urtheil. Durch die bekannten Zeichen ausgedrückt sind a und o und e und i wechselseitige contradictorische Gegensätze.

Die conträre Entgegensetzung (oppositio contraria judiciorum) ist die einfache Aufhebung der Qualität und findet nur bei allgemeinen Urtheilen statt, z. B. alle Despoten sind selbstsüchtig und kein Despot ist selbstsüchtig. Nach den Zeichen sind nur a und e wechselseitig conträr.

Die subconträre Entgegensetzung (oppositio subcontraria judiciorum) ist die Aufhebung der Qualität bei besondern Urtheilen, weil das besondere Urtheil dem allgemeinen untergeordnet ist, z. B. Einige Theologen sind lichtscheu und einige Theologen sind nicht lichtscheu. Subconträr können darum nur i und o sein.

Die Vergleichung der Quantität und Qualität wird in folgender Weise veranschaulicht:

Fig. 18.



Das Wesen der Urtheile erhellt aus der Umkehrung und diese ist namentlich in der Schlusslehre bei der Umwandlung unregelmässiger Schlüsse in regelmässige von Bedeutung. Man muss zwischen der grammatischen Umkehrung (inversio) und der logischen (conversio) unterscheiden. Die grammatische Umkehrung ist bloss eine Ver-

setzung der äussern Stellung des Subjects und Prädicats ohne eine Veränderung ihrer Begriffe. Wenn auch das Prädicat hier an die Stelle des Subjects und das Subject an die Stelle des Prädicats gesetzt wird, so bleibt doch das frühere Subject Subject und das frühere Prädicat auch nach der Veränderung Prädicat. Solche Versetzung geschieht bloss des oratorischen Nachdrucks wegen, z. B. das deutsche Volk will Einheit und Freiheit — grammatisch umgekehrt — Einheit und Freiheit will das deutsche Volk.

Die logische Umkehrung ist die Versetzung des Subjectsbegriffes an die Stelle des Prädicatsbegriffes und des Prädicatsbegriffes an die Stelle des Subjectsbegriffes. Hier wird also der Sinn geändert, während bei der grammatischen nur die Form verändert wird; denn in der logischen Umkehrung wird das Subject wirklich Prädicat und das Prädicat Subject, was sie beide früher nicht waren.

Die logische Umkehrung ist eine dreifache: a) die einfache Umkehrung (conversio simplex) ohne jede weitere Veränderung, b) die Umkehrung durch Veränderung der Quantität (conversio per accidens), c) die Umkehrung durch Veränderung der Qualität (contrapositio).

Die einfache Umkehrung ist die Versetzung des Subjects- und Prädicatsbegriffs ohne Veränderung der Quantität und Qualität. Das ursprüngliche Urtheil ist das einfach umgekehrte (judicium simpliciter conversum), das neue an seine Stelle tretende das einfach umkehrende (judicium simpliciter convertens). Diese Umkehrung findet statt:

1) In allen allgemein bejahenden absolut identischen oder Wechselurtheilen, sie ist der Probirstein jeder Definition, z. B. alle Dreiecke sind Figuren von drei Seiten und drei Winkeln und alle Figuren von drei Seiten und drei Winkeln sind Dreiecke.

2) In allen allgemein verneinenden Urtheilen, weil sich hier Subject und Prädicat ganz ausschliessen, z. B. kein Jesuit ist ein Lichtfreund und kein Lichtfreund ist ein Jesuit.

3) In sehr vielen besonders bejahenden Urtheilen, weil sich hier Subject und Prädicat weder ganz ein- noch ganz ausschliessen, z. B. einige Politiker sind Komödianten und einige Komödianten sind Politiker. Wenn der Subjectsbegriff im besonders bejahenden Urtheile der Gattungsbegriff des Prädicatsbegriffes ist, kann keine einfache Umkehrung, sondern nur eine solche durch Veränderung der Quantität vorgenommen werden: z. B. einige Körper sind Pflanzen — umgekehrt: Alle Pflanzen sind Körper; einige Sterne sind Planeten — umgekehrt: Alle Planeten sind Sterne.

4) In den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen, wenn Subject und Prädicat die gleiche Sphäre haben, z. B. alle Organismen sind

entweder Pflanzen, Thiere oder Menschen — Alles, was entweder Pflanze, Thier oder Mensch ist, ist Organismus.

Die Umkehrung per accidens ist die Umkehrung durch Veränderung der allgemeinen Quantität in die besondere oder der besonderen in die allgemeine. Das ursprüngliche Urtheil ist das judicium per accidens conversum, das neue, an dessen Stelle tretende das judicium per accidens convertens. Sie findet statt:

1) In allen allgemein bejahenden kategorischen Urtheilen, wenn das Prädicat, was in den meisten Urtheilen der Fall ist, eine grössere Sphäre, als das Subject, hat, z. B. alle Vögel legen Eier, per accidens convertirt: Einige Eierlegende sind Vögel.

2) In den besonders bejahenden, wenn das Subject die Gattung des Prädicats ist.

3) In allen hypothetischen und disjunctiven Urtheilen, wenn die Sphäre des Subjects und Prädicats verschieden, also die letztere grösser, als die erste ist, in den hypothetischen insbesondere, wenn die Folge mehr als einen Grund hat; denn hier wird der Nachsatz zum Vordersatze und der Vordersatz zum Nachsatze gemacht, z. B. wenn es regnet, wird es nass, per accidens umgekehrt: Wenn es nass wird, kommt es manchmal vom Regnen. Umkehrung per accidens bei einem disjunctiven Urtheile: Alle Menschen leben entweder in Europa oder Amerika oder Afrika oder Asien oder Australien — per accidens umgekehrt: Einiges von dem, was in dem einen oder andern der genannten fünf Erdtheile lebt, ist Mensch. Man nennt die conversio per accidens auch zufällige Umkehrung. Allein im Accidens liegt hier kein Zufall, sondern ein neu Hinzutretendes, die Veränderung der Quantität.

Die contrapositio oder Entgegensetzung ist Umkehrung mit Veränderung der Qualität. Das ursprüngliche Urtheil ist das judicium contrapositum, das neue, an seine Stelle tretende das judicium contraponens. Sie wird bei solchen allgemein bejahenden Urtheilen angewandt, wo die Quantität nicht vermindert werden kann. Man kann aber auch die Contraposition überhaupt in den Fällen anwenden, wo die conversio per accidens stattfindet. Alle Menschen sind organische Wesen — contraponirt: Kein unorganisches Wesen ist ein Mensch. Eben so wahr ist das einfach umgekehrte: Einige organische Wesen sind Menschen. Alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig, contraponirt: Kein Dreieck von ungleichen Winkeln ist gleichseitig.

Die Subalternation entspricht der Existenzform des den besonderen Naturring einschliessenden allgemeinen oder Gattungsringes in der Natur, z. B. des Pflanzen- und Thierrings im Organismus, das absolut identische Urtheil den Gleichungsverhältnissen in der Mischung oder Verbindung der Naturstoffe, die Entgegensetzung dem wechselseitigen Ausschliessen,

die Umkehrung der Bewegung oder dem Raumwechsel. Aristoteles kennt die einfache Umkehrung und die Umkehrung per accidens, nicht aber die Contraposition, stellt auch schon Regeln für die beiden ersteren auf, z. B. die einfache Umkehrung der allgemein verneinenden und der particular bejahenden, eben so die particulare Umkehrung der allgemein bejahenden (conversio per accidens).[1]

VIERTER ABSCHNITT.

LEHRE VON DEN SCHLÜSSEN.

§. 32. Der Schluss.

Schliessen heisst ein Urtheil durch andere Urtheile vermitteln oder gewiss machen. Die Vermittlung findet statt entweder, indem man von einer Reihe einzelner Urtheile zu einem allgemeinen aufsteigt (Induction), oder, indem man von dem allgemeinen oder vermittelnden Urtheile durch Subsumtion zu dem besondern heruntersteigt. (Schluss im engern oder eigentlichen Sinne.) Der Schluss ist also die Vermittlung oder Gewissmachung eines Urtheils durch andere Urtheile. Wir behandeln hier den Schluss (Syllogismus, conclusio), im engern oder eigentlichen Sinne und werden im dritten Theile oder der angewandten Denklehre die Induction darstellen. Es gehört also dazu 1) ein Urtheil, das nicht durch sich selbst gewiss ist, das erst noch einer Vermittlung oder Gewissmachung bedarf (Schlussurtheil, in Worten ausgedrückt Schlusssatz, Schluss im engsten Sinne des Wortes), 2) vermittelnde oder gewissmachende Urtheile. Diese enthalten den Grund des zu vermittelnden Urtheiles. Da der Grund der Zeit nach vorausgeht, müssen die vermittelnden Urtheile naturgemäss dem Schlussurtheile vorausgehen (praemittuntur judicio); daher werden sie Prämissen genannt. Die Prämisse enthält a) eine allgemeine Regel für das Subject des zu vermittelnden, gewisszumachenden Urtheiles, b) eine Unterordnung des Subjects des zu vermittelnden oder gewiss zu machenden Urtheiles unter diese allgemeine Regel. Das Urtheil, welchem ein anderes untergeordnet wird, ist das subordinirende oder Oberurtheil (Obersatz, propositio major, auch Major schlechtweg), das Urtheil, welches diesem untergeordnet ist, das Unterurtheil (Untersatz, propositio minor, Minor). Der vollständige einfache und eigentliche Schluss besteht also 1) aus Oberurtheil oder Obersatz, 2) aus Unterurtheil oder Untersatz, 3) aus Schlussurtheil oder Schlusssatz. Der

[1] Anal. pr. I, 2. 3. c. 13, 32, a, 29 ff. c. 17, 36, b, 15 ff. II, 1. 53, a, 3 ff.

indische Syllogismus besteht nach der Nyayaphilosophie, welche den Syllogismus (Nyaya) kennt, nicht aus drei, sondern aus fünf Sätzen, z. B. Thesis: Der Hügel ist feurig. Grund: Denn er raucht. Beweis: Was raucht, ist feurig. Anwendung: Der Hügel raucht. Schlusssatz: Also ist er feurig. Offenbar ist hier nur unnöthiger Weise das, was im Schlusssatze steht, in der Thesis wiederholt und eben so der Inhalt des Untersatzes. Die so genannte Thesis: Der Hügel ist feurig, ist der Schlusssatz; der beigefügte Grund: Denn er raucht, ist der Untersatz: Der Hügel raucht. Aristoteles ist der eigentliche Erfinder des Schlusses und hat den Namen des Syllogismus zuerst aufgestellt.[1]

Zu einer eigentlichen Erkenntniss kommen wir nur durch den Schluss, was dieser Denker zuerst bemerkte. Es geht nach ihm beim Schlusse aus einem als gewiss Angenommenen ein von diesem Verschiedenes nothwendig hervor. Unter das Schliessen im weitern Sinne gehört nach ihm der Syllogismus und die Induction. Der Syllogismus hat entweder in sich und durch sich gewisse Sätze, von denen er ausgeht (*ἀπόδειξις*, Beweis), er ist, wie ihn Aristoteles auch nennt, der wissenschaftliche Syllogismus, der die höchste wissenschaftliche Beweiskraft hat, oder er schliesst *ἐξ ἐνδόξων*, d. h. aus Sätzen, welche entweder Allen oder den Meisten oder den Gebildeten als wahr erscheinen (der dialektische oder Wahrscheinlichkeitsschluss). Die Induction (*ἐπαγωγή*, *ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός*) schliesst, dass einem Begriffe von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädicat zukomme, daraus, dass derselbe höhere Begriff mehreren oder allen, dem mittleren untergeordneten Begriffen beigelegt wird.[2] Der eigentliche Syllogismus bewirkt nach ihm mehr, als die Induction, und zwar am meisten der wissenschaftliche oder der Beweis.

Das Schliessen wird, wie das Begreifen und Urtheilen, durch Vergleichen, Trennen und Verbinden gebildet und findet gleichzeitig mit dem Begreifen und Urtheilen statt. Durch Schlüsse komme ich auf Begriffe und Urtheile, wie ich auch durch Begriffe zu Urtheilen und Schlüssen komme. Die Prämissen werden mit einander verglichen, das nicht zu ihnen Gehörige getrennt und beide Prämissen zum Schlussurtheile verbunden. Wie das Begreifen und Urtheilen, zeigt sich auch der Schluss durch Setzen, Entgegensetzen und Zusammensetzen gebildet. Die These liegt im Obersatze, die Antithese im Untersatze, die Synthese im Schlusssatze. Ist der Begriff die Einheit der Vorstellung, so ist das Urtheil die Einheit der Begriffe in der Bejahung und der Schluss die Einheit der Urtheile. Der Schluss besteht aus mehreren Urtheilen, diese aus Begriffen. Daher kann man den Schluss in seine Urtheile,

---

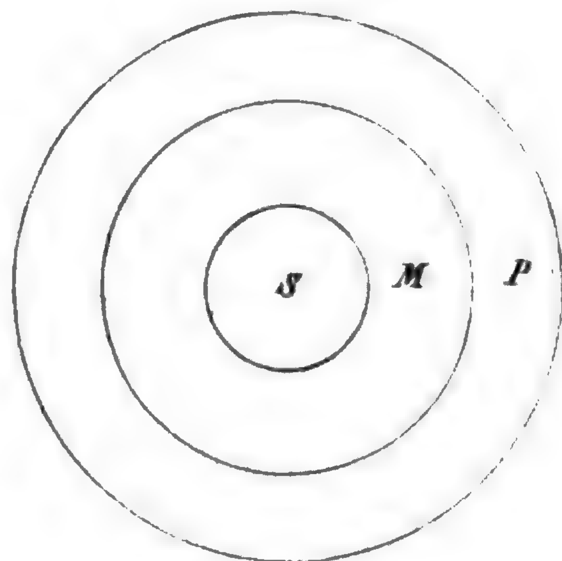
[1] Prantl, Gesch. d. Log. I, 264.
[2] Anal. prior. II, 23.

die Urtheile in ihre Begriffe auflösen. Durch das Subject und Prädicat wird das Urtheil begrenzt. Nur, was zum Subject und Prädicat gehört, gehört zum Urtheile, was sich jenseits derselben befindet, liegt ausserhalb der Grenze des Urtheils. Subject und Prädicat werden darum die Grenzen (ὅροι, termini, τὰ ἄκρα) des Urtheils genannt. Aristoteles sagt: „Grenze (ὅρον) nenne ich dasjenige, in welches der Satz aufgelöst wird, nämlich das, was ausgesagt wird, und das, was von diesem ausgesagt wird.“[1] In einem Urtheile, welches nicht identisch oder kein Wechselurtheil ist, ist der Prädicatsbegriff dem Umfange nach immer grösser, als das Subject, wenn das Urtheil in einer bejahenden allgemeinen Form ausgedrückt wird, weil in diesem Falle das Prädicat das ganze Subject einschliessen muss, da es ihm ganz zukommt. Das Subject dagegen hat in diesem Falle, als vom Prädicate eingeschlossen, die kleinere Sphäre. Mag es sich aber damit auch wieder anders verhalten, wie in besondern oder verneinenden Urtheilen, immer wird das Urtheil durch Subject und Prädicat abgegrenzt, und, so lange wir nur diese beiden Grundbegriffe haben, haben wir noch keinen Schluss. Erst durch das Hinzukommen eines dritten Begriffes, des so genannten mittleren Begriffes oder Mittelbegriffes (terminus medius, ὅρος μέσος, τὸ μέσον) entsteht der Schluss. Der Mittelbegriff ist derjenige Begriff, welcher das ganze oder theilweise Verbinden oder Trennen des Subjects- und Prädicatsbegriffes begründet, gewiss macht, vermittelt. Er enthält den Grund oder das Warum für diese Verbindung oder Trennung und kann also nur in den begründenden oder vermittelnden Urtheilen, den Prämissen, enthalten sein, während Subject und Prädicat nothwendig in dem zu vermittelnden Urtheile oder dem Schlussurtheile enthalten sein müssen. Man weiss noch nicht gewiss, ob man ein Prädicat dem Subjecte beilegen kann, und sucht darum ein anderes ganz gewisses Prädicat des Subjects. Nun zeigt man, dass das Anfangs ungewisse Prädicat des Subjects das gewisse Prädicat des gewissen Prädicats des Subjects ist, dann muss es nothwendig auch das gewisse Prädicat des Subjects sein. Das Dritte, welches vom Zweiten ausgesagt wird, das man vom Ersten aussagt, muss auch vom Ersten ausgesagt werden. Praedicatum praedicati est praedicatum subjecti. Von der Gewissheit dieses neuen Prädicats des Subjects und von der Gewissheit, dass jenes das gewisse Prädicat des ursprünglich ungewiss scheinenden Prädicats des Subjectes ist, hängt die ganze Gewissheit des Schlusses ab. Der Mittelbegriff ist also derjenige Begriff, welcher dem Umfange nach zwischen den Subjectsbegriff, als dessen Gattungs- oder übergeordneter Begriff und den Prädicatsbegriff, als dessen untergeordneter oder beziehungsweise Art- oder

[1] Anal. prior. I, 1.

Individualbegriff eingeschaltet wird. Ist der Subjectsbegriff das Einzelne, der Prädicatsbegriff das Allgemeine, so ist der beide vermittelnde Begriff das Besondere. So ist auch nach Hegel Schliessen ein Vermitteln des Einzelnen und Allgemeinen durch das Besondere. Darum ist der Subjects- oder Unterbegriff von Aristoteles die kleinere Grenze, oder, da er die verschiedenen Sphären schliesst, die letzte Grenze (terminus minor, *ὅρος ἔσχατος, τὸ ἔλαττον* scil. *ἄκρον*) und der Prädicats- oder Oberbegriff die grössere Grenze, oder, da er die Sphären beginnt, die erste Grenze (terminus major, *ὅρος πρῶτος, τὸ μεῖζον* scil. *ἄκρον*) genannt worden.[1] Das Schliessen erscheint so, in Begriffe aufgelöst, als ein ganzes oder theilweises Zusammenstellen oder Trennen zweier Begriffe unter der Vermittlung eines dritten, als des Erkenntnissgrundes für das zu vermittelnde Urtheil, und die Wahrheit des Schlusses hängt darum von der Uebereinstimmung des Realgrundes für die Verbindung oder Trennung der Dinge und Merkmale mit dem Erkenntnissgrunde der logischen Verbindung oder Trennung der Begriffe nothwendig zusammen. So stützt sich der Schluss auf die mathematische Wahrheit: Zwei Dinge, die mit einem dritten übereinstimmen, stimmen mit sich selbst überein. Ist das Subject oder der Unterbegriff = S, das Prädicat oder der Oberbegriff = P, der Mittelbegriff = M, so wird die Gewissheit und Nothwendigkeit des Schliessens durch folgende Figur veranschaulicht:

Fig. 19.



S ist in M, M in P, also ist S nothwendig in P.

Z. B. Alle Ultramontanen hassen den Fortschritt;
Alle Jesuiten sind ultramontan,
Also hassen alle Jesuiten den Fortschritt.

Jesuit = S, Fortschritthassen = P, ultramontan = M.

Auch der Schluss hat, wie der Begriff und das Urtheil, eine entsprechende Existenzform in den Objecten der Natur. Diese ist das Naturgesetz, welchem das Einzelne untergeordnet ist und dieser Unterordnung Folge leistet. Das Naturgesetz ist der objective Obersatz, die Unterordnung des Einzelnen der objective Untersatz, das Folgeleisten

---

[1] Anal. prior. I, 4.

des Einzelnen gegenüber dem Naturgesetze der objective Schlusssatz; so z. B., wenn das Feuer Wärme verbreitet, der Stein fällt, das Licht erhellt, die Himmelskörper sich anziehen und abstossen und sich nach der Centrifugal- und Centripetalkraft in elliptischen Bahnen bewegen.

§. 33. Die Schlussregeln.

Bei einem einfachen regelmässigen kategorischen Schlusse gelten folgende logische Schlussregeln:

1) Es können nur drei Begriffe in ihm enthalten sein: Ober-, Unter- und Mittelbegriff. Durch den vierten Begriff wird der Schluss falsch (quaternio terminorum, animal quadrupes logicum).

2) Das Oberurtheil oder der Obersatz muss im Verhältnisse zum Unterurtheil oder Untersatz ein allgemeines Urtheil sein. Die Quantität des Obersatzes ist immer dem Untersatze gegenüber allgemein. Aus einem bloss besondern Obersatze folgt nichts (E mere particularibus in propositione majore nihil sequitur). Der Obersatz enthält nämlich eine allgemeine Regel, er enthält den vermittelnden Gattungsbegriff für das zu vermittelnde Subject.

3) Man kann aber nur dann das dem Mittelbegriff im Obersatze beigelegte Prädicat auch dem Subjecte im Schlusssatze beilegen, wenn man das zu vermittelnde Subject wirklich unter den Mittelbegriff stellt, welcher dem Subjectsbegriff gegenüber Gattungsbegriff ist. Man muss also behaupten, dass der Subjectsbegriff unter den Mittelbegriff gehört. Behaupten, dass er darunter gehört, heisst bejahen. Also muss der Untersatz der Qualität nach bejahend sein. Aus einem bloss verneinenden Untersatze folgt nichts (E mere negativis in propositione minore nihil sequitur).

4) Da von der Unterordnung des Subjects unter den Mittelbegriff, als seine Gattung, das Beilegen oder Absprechen des Prädicats dem Subjecte gegenüber abhängt, so kann ich natürlich nur demjenigen Subjecte im Schlusssatze das Prädicat beilegen oder absprechen, welches ich unter den Mittelbegriff gestellt habe. So viel ich subsumire, über so viel kann ich schliessen. Das So und so viel ist die Quantität. Subsumirt wird im Untersatze, geschlossen im Schlusssatze. Die Quantität des Schlusssatzes muss sich also nothwendig nach der Quantität des Untersatzes richten. Ist der Untersatz ein einzelner Satz, so muss es auch der Schlusssatz sein. Ist der Untersatz ein allgemeiner oder besonderer Satz, so ist auch der Schlusssatz ein allgemeiner oder besonderer Satz (Quantitas conclusionis dependet a quantitate propositionis minoris. Tanta est conclusio, quanta est propositio minor).

5) Will ich das Prädicat allen oder einigen oder einem Subjecte

beilegen oder absprechen, so muss ich im Obersatze dem Mittelbegriffe, als dem Gattungsbegriffe des Subjectes, d. h. als demjenigen Begriffe, welchem das zu vermittelnde Subject untergeordnet werden muss, das gleiche Prädicat beilegen oder absprechen. Ist der Obersatz bejahend, so ist es auch der Schlusssatz. Ist der Obersatz verneinend, so ist es auch der Schlusssatz. Die Qualität des Schlusssatzes richtet sich nach der Qualität des Obersatzes (Qualitas conclusionis dependet a qualitate propositionis majoris. Talis est conclusio, qualis est propositio major).

§. 34. Die Eintheilung der Schlüsse.

Jeder Schluss hat 1) einen Inhalt, welcher ihm durch die Prämissen und das Schlussurtheil gegeben ist, und 2) eine Form, d. h. eine Stellung der Theile, welche das Ganze des Schlusses bilden, zu einander. Demnach werden die Urtheile nach ihrer Form und nach ihrem Inhalte abgetheilt. Der Inhalt wird durch die Zahl der Schlüsse bestimmt, welche einen Schluss ausmachen, oder durch die Kategorie, welche dem Schlusse zu Grunde liegt. In der ersten Beziehung unterscheidet man einfache und zusammengesetzte, in der zweiten Beziehung reine und vermischte Schlüsse. Wir wollen mit der Eintheilung der Schlüsse nach der Form beginnen. Nach dieser unterscheidet man 1) mittelbare und 2) unmittelbare Schlüsse. Ein mittelbarer Schluss ist ein solcher, welcher alle Vermittlungen hat. Ein einfacher Schluss hat zwei vermittelnde Urtheile, Ober- und Unterurtheil. Da das Schlussurtheil in keinem Urtheile fehlen kann, weil es das zu vermittelnde Urtheil ist, dessentwegen man überhaupt schliesst, so ist ein mittelbarer Schluss ein vollständiger Schluss, welcher das Ober-, Unter- und Schlussurtheil enthält. Beim unmittelbaren Schlusse fehlt eine der beiden Prämissen. Beide können nicht fehlen, weil man sonst keine Vermittlung, also auch keinen Schluss hat. Es ist aber dem Inhalte nach durchaus gleichgültig, ob ein Schluss alle Prämissen in Worten ausdrückt, oder ob eine ausgesprochen und die andere bloss dazu gedacht wird. Der Unterschied ist ein rein formeller und die Eintheilung in mittelbare und unmittelbare Schlüsse also eine rein formelle. Ist der mittelbare Schluss der vollständige, so ist der unmittelbare der abgekürzte Schluss.

§. 35. Der unmittelbare Schluss oder das Enthymem.

Der unmittelbare Schluss ist ein solcher, welchem eine der beiden Prämissen fehlt. Er ist darum ein abgekürzter Schluss (syllogismus

decurtatus). Die fehlende Prämisse wird in Gedanken, im Sinne (ἐν θυμῷ) zurückbehalten oder zu der in Worten ausgedrückten Prämisse hinzugedacht. Darum wird der abgekürzte oder unmittelbare Schluss auch Enthymem (ἐνθύμημα) genannt. Auch Aristoteles kennt einen Schluss dieses Namens, verbindet aber damit einen andern Begriff. Das Enthymem ist ihm kein wissenschaftlicher Schluss, kein Beweis; es ist ihm ein dialektischer oder Wahrscheinlichkeitsschluss. Er definirt das Ethymem also: „Es ist ein unvollkommener Schluss aus Wahrscheinlichem oder Zeichen."[1] Es ist seinem Namen nach, wie es Aristoteles auffasst, ein Schluss, der eine vorläufige Erwägung oder Ueberlegung ausdrückt und darum auch ein unvollkommener Schluss (syllogismus imperfectus) genannt wird.[2] Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius (470—525), in Athen gebildet (480—498), durch seine Schrift de consolatione philosophiae und seine Bearbeitungen der Aristotelischen Logik berühmt, hat zuerst das Enthymem in dem jetzt geltenden Sinne der modernen Logik genommen, in welchem es den unvollkommenen Schluss als einen durch das Auslassen einer der beiden Prämissen abgekürzten Schluss bezeichnet. Er sagt: „Das Enthymem ist ein unvollkommener Schluss, d. h. eine Rede (oratio), in welcher man nicht alle Vordersätze aufstellt, sondern den Schlusssatz beschleunigt (infertur festinata conclusio), wie, wenn Jemand sagt: „Der Mensch ist ein Thier; also ist er eine Substanz."[3] Hier ist nur der Untersatz gesetzt und der Obersatz: „Jedes Thier ist eine Substanz" wird dazu gedacht.

Da nur eine der beiden Prämissen im Enthymem fehlen kann, so kann es auch nur zwei Arten von Enthymemen geben, 1) das Enthymem der ersten Art (enthymema primi ordinis) mit hinweggelassenem, also dazu gedachtem Obersatz und in Worten ausgedrücktem Untersatze; es hat die Formel:

$$\frac{S = M}{\text{Also } S = P.}$$

Z. B. Cajus ist ein deutscher Patriot,
Also will er die Einheit und Freiheit Deutschlands.

2) Das Enthymem der zweiten Art (enthymema secundi ordinis) mit hinweggelassenem, also dazu gedachtem Untersatz und in Worten ausgedrücktem Obersatz wird durch die Formel ausgedrückt:

$$\frac{M = P}{\text{Also } S = P.}$$

---

[1] Anal. prior. II, 27: Συλλογισμὸς ἀτελὴς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων.

[2] Quintilian (instit. orat. V. 10) giebt dem Enthymem diesen Namen, den es schon bei Aristoteles hat.

[3] Boëthii opera, ed. Basil. p. 864.

Z. B. Alle deutschen Patrioten wollen die Einheit und FreiheitDeutschlands

Also will Cajus die Einheit und Freiheit Deutschlands.

Beim Enthymem der ersten Art ist in der Formel der Obersatz M = P und in dem angegebenen Beispiele: „Alle deutschen Patrioten wollen die Einheit und Freiheit Deutschlands," in der zweiten Art in der Formel der Untersatz S = M oder in dem Beispiele das: „Cajus ist ein deutscher Patriot" ausgelassen. Das Ausgelassene muss zur Gültigkeit des Schlusses hinzugedacht werden. Da der Unterschied nur ein formeller ist, so kann man ohne Anstand jede Art des Enthymems in einen vollständigen oder mittelbaren Schluss und jeden vollständigen oder mittelbaren Schluss in die beiden Arten des Enthymems umwandeln. Das Erste geschieht, wenn man die ausgelassene, bloss gedachte Prämisse in Worten ausdrückt, das Zweite, wenn man eine der beiden Prämissen hinweglässt. Man spricht seine Erkenntnisse in Urtheilen aus, indem man die begründenden Urtheile dazu denkt, oder, indem sie oft bewusstlos in unserer Seele liegen und von Andern oder durch späteres eigenes Nachdenken erst in's Bewusstsein gebracht werden. Unsere Erkenntnisse sind so Urtheile, aber die Art und Weise, wie wir zu ihrer Begründung kommen, ist, was von Aristoteles richtig eingesehen wurde, der Schluss. Eine ähnliche Auslassung von Vermittlung findet auch beim Kettenschlusse statt, wie wir später sehen werden, da dieser zu den zusammengesetzten Schlüssen gehört.

§. 36. Mittelbare, reine und einfache Schlüsse.

Der mittelbare Schluss ist ein solcher, welcher alle Vermittlungen in Worten ausdrückt, also ein vollständiger Schluss. Wenn er nicht aus mehreren Schlüssen besteht, ist der vollständige Schluss einfach und wenn in seinen Prämissen kein vermischtes Element liegt, wie z. B. bei einem Dilemma, das ein hypothetisch-disjunctives Element hat, ein reiner Schluss. Die Eintheilung ist beim mittelbaren Schluss eine formelle, weil durch wörtliches Ausdrücken aller Prämissen oder nur einer am Inhalte des Schlusses nichts geändert wird, beim reinen und einfachen Schluss eine materielle, weil am Sinne geändert wird, wenn ein Schluss aus vielen Schlüssen besteht, oder, wenn seine Prämisse kein reines, sondern ein vermischtes Element hat. Die reinen und einfachen Schlüsse sind als mittelbare Schlüsse den Kategorieen nach, da die Schlüsse aus Urtheilen bestehen, so verschieden, als die Urtheile den Kategorieen nach verschieden sind. Wir unterscheiden demnach die mittelbaren, einfachen und reinen Schlüsse nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

1) Nach der Quantität sind sie unter Anwendung der Schluss-

regeln a) allgemeine Schlüsse mit allgemeinem Ober-, allgemeinem Unter- und allgemeinem Schlusssatze, b) besondere Schlüsse mit allgemeinem Ober- und besonderem Unter- und Schlusssatz, c) einzelne Schlüsse mit allgemeinem Ober- und einzelnem Unter- und Schlusssatz. Die Regel des Obersatzes ist immer allgemein. Im allgemeinen Schlusse will man das Prädicat zuletzt allen, im besonderen, vielen oder einigen, im einzelnen einem Subjecte beilegen oder absprechen. Was zuletzt geschieht, kommt im Schlusssatze vor; daher muss der Schlusssatz im allgemeinen Schlusse ein allgemeiner, im besondern ein besonderer, im einzelnen Schlusse ein einzelner Satz sein. Dasjenige, über welches ich schliessen will, muss im Untersatze unter den Mittelbegriff subsumirt werden. So viel subsumirt wird, über so viel wird geschlossen; daher müssen im allgemeinen Schluss der Unter- und Schlusssatz allgemeine, im besondern besondere, im einzelnen Schlusse einzelne Sätze sein. Hier werden die beiden Schlussregeln angewendet: 1) von der Allgemeinheit des Obersatzes, 2) von der Abhängigkeit der Quantität des Schlusssatzes von der Quantität des Untersatzes.

2) Nach der Qualität sind die Schlüsse entweder a) bejahend mit bejahendem Ober-, Unter- und Schlusssatze, oder b) verneinend mit verneinendem Obersatz, bejahendem Untersatz und verneinendem Schlusssatze. Im bejahenden Schlusse will ich zuletzt das Prädicat dem Subjecte beilegen, im verneinenden absprechen. Was ich zuletzt will, kommt im Schlusssatze vor, also muss im bejahenden Schlusse der Schlusssatz bejahend, im verneinenden Schlusse der Schlusssatz verneinend sein. Weil aber nach der vierten logischen Schlussregel die Qualität des Schlusssatzes sich ganz allein nach der Qualität des Obersatzes richtet, so ist im bejahenden Schlusse auch der Obersatz bejahend, im verneinenden auch der Obersatz verneinend. Nach der zweiten logischen Schlussregel ist der Untersatz in beiden Arten von Schlüssen nothwendig bejahend.

3) Nach der Relation sind die Schlüsse a) kategorische oder unbedingte mit unbedingten Prämissen, b) hypothetische oder bedingte mit bedingten Prämissen, c) disjunctive, trennende oder ausschliessende Schlüsse mit disjunctivem Obersatze. Kategorisch schliessen heisst unbedingt vermitteln; also müssen im kategorischen Schlusse die Vermittlungen oder Prämissen unbedingte Sätze sein. Hypothetisch schliessen heisst bedingt vermitteln. Also besteht der hypothetische Schluss aus bedingten Prämissen und zwar entweder aus bedingtem Obersatz, oder bedingtem Untersatz, oder bedingtem Ober- und Untersatz zugleich. Der disjunctive Schluss setzt eine allgemeine disjunctive Regel für das zu vermittelnde Subject voraus; die allgemeine Regel ist im Obersatze enthalten, welcher darum disjunctiv sein muss, nach welchem sich dann auch der Schlusssatz richtet.

4) Nach der Modalität sind die Schlüsse a) problematische oder mögliche mit problematischem Ober- und Schlusssatz und assertorischem Untersatz, b) assertorische oder wirkliche mit assertorischem Ober-, Unter- und Schlusssatz, c) apodiktische oder nothwendige mit apodiktischem Ober- und Schlusssatz und assertorischem Untersatz, da die Beschaffenheit des Schlusssatzes sich nach der Beschaffenheit des Obersatzes richtet und im Untersatz das unter die allgemeine Regel des Obersatzes gehörige Subject wirklich unter den Mittelbegriff gestellt werden muss. Wir heben als die bedeutendsten die kategorischen, hypothetischen und disjunctiven hervor.

§. 37. Der kategorische Schluss.

Kategorisch schliessen heisst unbedingt vermitteln oder gewiss machen. Der kategorische Schluss, welchen Aristoteles allein kennt, besteht demnach aus kategorischem Ober-, Unter- und Schlusssatze. Alle Schlüsse können kategorisch sein mit alleiniger Ausnahme der hypothetischen, weil nur das Unbedingte das Bedingte gänzlich aufhebt. Kategorisch können darum die allgemeinen, besonderen und einzelnen, bejahenden und verneinenden, disjunctiven, problematischen, assertorischen und apodiktischen Schlüsse sein. Es entsteht demnach die Frage, in welchen Fällen nach den verschiedenen Kategorieen kategorisch geschlossen werden muss, in welchen nicht.

1) Nach der Quantität wird kategorisch geschlossen a) von der Wahrheit eines allgemeinen Urtheils auf die Wahrheit des besondern, diesem untergeordneten Urtheils, weil das Allgemeine die Uebereinstimmung des Besondern oder Einzelnen ist und das Besondere oder Einzelne einschliesst, z. B. wahr: Alle Despoten sind selbstsüchtig, also unbedingt wahr: Tiberius, Nero, Domitian waren selbstsüchtig, b) aber nicht kategorisch von der Wahrheit des besondern Urtheils auf die Wahrheit des allgemeinen, diesem übergeordneten, weil das Besondere besondere Merkmale hat, die es vom Allgemeinen unterscheiden. Z. B. wahr: Alle Jesuiten haben den Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, deshalb noch lange nicht wahr: Alle Mönche haben den Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel. c) Man schliesst kategorisch von der Unwahrheit des besondern Urtheils auf die Unwahrheit des allgemeinen, ihm übergeordneten, weil das Allgemeine das Uebereinstimmende des Besondern ist, z. B. unwahr: Dieser Liberale meint es ehrlich, deshalb kategorisch unwahr: Alle Liberale meinen es ehrlich; aber man schliesst d) nicht kategorisch von der Unwahrheit des allgemeinen auf die Unwahrheit des besondern, ihm untergeordneten, weil das Besondere vom Allgemeinen durch besondere Merkmale

geschieden ist, z. B. unwahr: Alle Fürsten machen die Constitution zur Lüge; deshalb nicht unwahr: Irgend ein einzelner Fürst macht die Constitution zur Lüge.

2) Nach der Qualität wird kategorisch geschlossen a) von der Wahrheit einer Qualität auf die Unwahrheit ihres contradictorischen Gegentheils, weil dieses der Inbegriff aller möglichen Gegensätze der positiven Qualität ist. Z. B. wahr: Der Rationalismus in der Religion ist vernünftig, deshalb unbedingt unwahr: Der Rationalismus ist unvernünftig. b) Eben so wird aus demselben Grunde kategorisch geschlossen von der Unwahrheit einer Qualität auf die Wahrheit des contradictorischen Gegensatzes, da beide Gegensätze sich nothwendig ausschliessen, z. B. unwahr: Eine constitutionelle Verfassung ohne Verantwortlichkeit des Ministeriums und ohne Budgetverweigerungsrecht der Landstände ist zureichend, also wahr: Mit diesen Attributen ist diese Verfassung zureichend. c) Eben so kategorisch von der Wahrheit der Qualität auf die Unwahrheit der conträren, weil der positive Gegensatz von einem andern positiven Gegensatz ausgeschlossen wird, z. B. wahr: Der Vogel ist roth, deshalb unwahr: Er ist blau, grün, gelb u. s. w., aber d) nicht kategorisch von der Unwahrheit der Qualität auf die Wahrheit der conträren, weil diese nur ein Gegensatz, nicht aber der Inbegriff aller möglichen Gegensätze einer bestimmten Qualität ist, z. B. unwahr: Der Vogel ist gelb; deshalb noch lange nicht wahr: Er ist roth, blau u. s. w.

3) Nach der Relation schliesst man beim disjunctiven Urtheile kategorisch a) vom Setzen eines Trennungsgliedes auf das Aufheben der andern, b) vom Aufheben des einen Trennungsgliedes auf das Setzen der andern, c) vom Setzen mehrerer auf das Aufheben des ausgenommenen Trennungsgliedes, d) vom Aufheben mehrerer auf das Setzen des ausgenommenen.

4) Nach der Modalität umschliesst der Kreis der Nothwendigkeit den der Wirklichkeit und dieser den der Möglichkeit; denn, was sein muss, ist, und, was ist, muss sein. Daher schliesst man a) kategorisch von der Wahrheit des nothwendigen Urtheils auf die Wahrheit des wirklichen (a necessitate valet consequentia ad esse). Z. B. die freie Presse muss die Grundbedingung für die vernünftige politische Entwickelung sein; also ist sie diese Grundbedingung, b) ebenso kategorisch von der Unmöglichkeit auf die Nichtwirklichkeit und von der Nichtwirklichkeit auf die Nichtnothwendigkeit (a non posse valet consequentia ad non esse, a non esse valet consequentia ad non necessitatem). Z. B. Ein Fürst kann der Staat nicht sein, also ist er es nicht, also muss er es auch nicht sein. Man schliesst aber c) nicht kategorisch von der Möglichkeit auf die Wirklich-

keit oder von der Wirklichkeit auf die Nothwendigkeit (a posse non valet consequentia ad esse, ab esse non valet consequentia ad necessitatem). Dieser Fürst kann z. B. dem Volke eine volksthümliche Verfassung geben, deshalb giebt er sie noch nicht, deshalb muss er sie nicht geben.

§. 38. Die regelmässige Schlussfigur.

Schlussfigur (figura conclusionis) ist die Stellung des Mittelbegriffes in den Prämissen. Die regelmässige Schlussfigur (figura conclusionis regularis) ist die naturgemässe oder gewöhnliche Stellung des Mittelbegriffes in den Prämissen. Welches ist nun diese naturgemässe Stellung? Ich kann dem Subjecte nur dann das Prädicat im Schlusssatze beilegen oder absprechen, wenn ich im Obersatze dem Mittelbegriffe, als dem dem zu vermittelnden Subjecte übergeordneten Begriffe, dieses Prädicat des Schlusssatzes beigelegt und das zu vermittelnde Subject im Untersatze unter den Mittelbegriff gestellt habe. Im Obersatze ist also der Mittelbegriff naturgemäss derjenige Begriff, welchem das Schlussprädicat beizulegen oder abzusprechen ist. Der Begriff, welchem das Prädicat beigelegt oder abgesprochen wird, ist das Subject. Der Mittelbegriff muss also im Obersatze Subject sein. Nun hat man das zu vermittelnde Subject im Untersatze unter den Mittelbegriff zu stellen, man hat also zu behaupten, dass der Mittelbegriff dem Subjecte des Schlusssatzes zukommt. Das, was dem Subjecte zukommt, ist das Prädicat. Der Mittelbegriff ist also im Untersatze Prädicat. Demgemäss ist nach seiner natürlichen Stellung der Mittelbegriff in den Prämissen im Obersatze Subject, im Untersatze Prädicat und die regelmässige Schlussfigur wird an dieser Stellung des Mittelbegriffes in den Prämissen erkannt nach der Formel

$$\begin{array}{c} M - P \\ S - M \\ \hline S - P \end{array}$$

Aristoteles kennt die Schlussfigur in dieser Bedeutung. Er nennt die Schlussfiguren σχήματα (Gestaltungen des Schlusses) und diejenige, welche wir die regelmässige nennen, ist nach seiner Ansicht die erste Schlussfigur und der nach ihr gebildete Schluss der vollkommene (συλλογισμὸς τέλειος.)[1]

---

[1] Anal. prior. I, 4.

§. 39. Die Schlussarten der regelmässigen Schlussfigur.

Die Schlussart (modus conclusionis) ist im Schlusse die Verbindung der Quantität und Qualität. Die Quantität hängt vom Subjecte, die Qualität von der Copula ab. Die Stammbegriffe der Quantität sind Allheit, Vielheit, Einheit, der Copula Position oder Negation. Aus der Verbindung beider entstehen also sechs Schlussarten 1) die Allheit des Subjects wird mit dem Prädicate verbunden (allgemein bejahendes Urtheil), 2) die Allheit des Subjects wird vom Prädicate getrennt (allgemein verneinendes Urtheil), 3) die Vielheit des Subjects wird mit dem Prädicate verbunden (besonders bejahendes Urtheil), 4) die Vielheit des Subjects wird vom Prädicate getrennt (besonders verneinendes Urtheil), 5) die Einheit des Subjects wird mit dem Prädicate verbunden (einzeln bejahendes Urtheil), 6) die Einheit des Subjectes wird vom Prädicate getrennt (einzeln verneinendes Urtheil). Da im einzelnen Urtheile das Subject ganz mit dem Prädicate verbunden oder ganz von jenem getrennt wird, so wird das einzelne Urtheil auch als ein allgemeines betrachtet, und demnach werden nur vier Schlussarten nach Quantität und Qualität unterschieden, 1) die allgemein bejahende, 2) die allgemein verneinende, 3) die besonders bejahende, 4) die besonders verneinende.

Die allgemein bejahende Schlussart besteht a) aus allgemein bejahendem Obersatz, b) aus allgemein bejahendem Untersatz, c) aus allgemein bejahendem Schlusssatze. Die Quantität des Schlusssatzes richtet sich hier nach der Quantität des Untersatzes. Beide sind darum allgemein. Die Qualität des Schlusssatzes richtet sich nach der Qualität des Obersatzes; beide sind darum bejahend. Die Quantität des Obersatzes muss immer eine allgemeine, die Qualität des Untersatzes eine bejahende sein. Man hat, wie schon früher gezeigt wurde, für das allgemein bejahende Urtheil das Zeichen a, für das allgemein verneinende e, für das besonders bejahende i, für das besonders verneinende o, die bejahenden Zeichen sind aus den Vocalen von affirmo, die verneinenden aus den Vocalen von nego hergenommen. Bei den byzantinischen Logikern stammt das Zeichen a aus *Πᾶς*, e aus *οὐδὲν*, i aus *τὶς* und o aus *οὐ Πᾶς*.[1] Das Schema für die allgemein bejahende Schlussart ist

---

[1] Prantl, Gesch. d. Logik, Bd. II, S. 277.

α
also α, indem der obere Vocal Quantität und Qualität des Obersatz es,
α
der zweite die gleichen Kategorieen des Untersatzes, der dritte die des Schlusssatzes bedeutet. Das Kunstwort, durch welches man sich diese Schlussart in's Gedächtniss prägte, ist das lateinische Barbara, das griechische γράμματα. Diese Schlussart wird durch die nachstehende Figur 20 veranschaulicht:

Fig. 20.



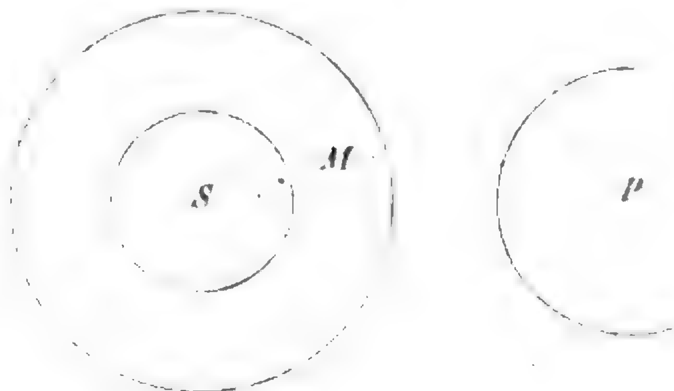
Alle M sind in P, alle S sind in M, also sind alle S in P.
Z. B. Jedes Verdummungssystem ist ein Grund der Volksverschlechterung,
Der Ultramontanismus ist ein Verdummungssystem,

Also ist er ein Grund der Volksverschlechterung.

Die allgemein verneinende Schlussart besteht a) aus einem allgemein verneinenden Obersatz, b) aus einem allgemein bejahenden Untersatz, c) aus einem allgemein verneinenden Schlusssatz, wobei die bereits erwähnten Schlussregeln in Anwendung
e
kommen. Das Schema ist: a, das lateinische Kunstwort celarent, das
e
griechische ἔγραψε. Die Figur ist:

Fig. 21.

Kein M ist in P, alle S sind in M, also ist kein S in P. Z. B.



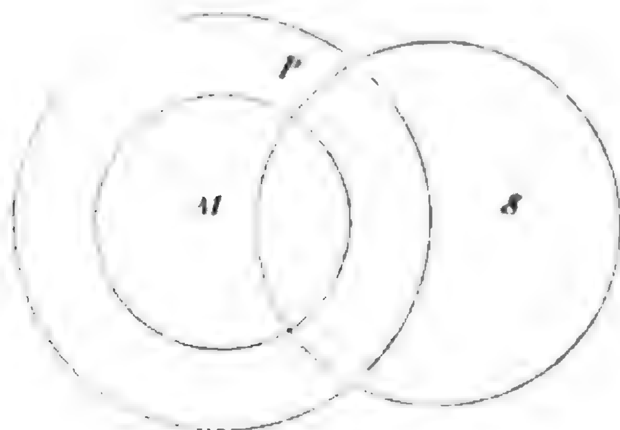
Kein Reactionär ist ein Lichtfreund,
Alle Absolutisten sind Reactionäre,

Also ist kein Absolutist ein Lichtfreund.

Die besonders bejahende Schlussart besteht a) aus einem allgemein bejahenden Obersatz, b) aus einem besonders bejahenden Unter- und c) aus einem besonders bejahenden Schlusssatze nach den bereits angegebenen Gründen, und dem

Schema: a
i
i, dem lateinischen Kunstworte Darii, dem griechischen γραφίδι und der Figur 22:

Fig. 22.



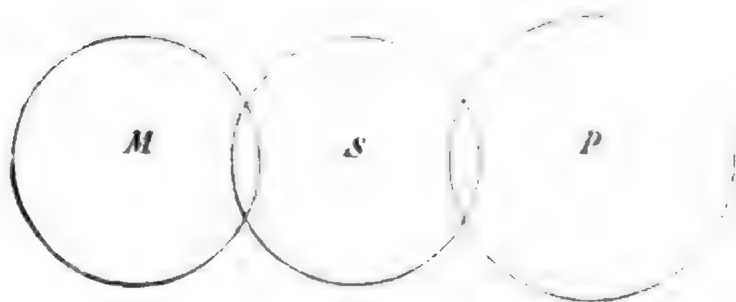
Alle M sind in P, einige S sind in M, also sind einige S in P. Z. B.

Jeder Gewaltstaat vernichtet die freie Menschenwürde;
Einige Staaten sind Gewaltstaaten,

Also vernichten einige Staaten die freie Menschenwürde.

Die besonders verneinende Schlussart besteht aus den schon angedeuteten Gründen a) aus allgemein verneinendem Obersatz, b) aus besonders bejahendem Untersatz, c) aus besonders verneinendem Schlusssatze nach dem Schema: e
i
o, dem lateinischen Kunstworte Ferio und dem griechischen τεχνικός, so wie nach der Figur 23:

Fig. 23.



Kein M ist in P, einige S sind in M, also sind einige S nicht in P, wodurch zugleich anschaulich gemacht wird, dass zwar einige S nicht in P, wohl aber andere in P sind. Z. B.

Kein Obscurant liebt den Fortschritt,
Einige Menschen sind Obscuranten,

Also lieben einige Menschen den Fortschritt nicht.

In allen diesen vier Schlussarten ist der Mittelbegriff im Obersatze Subject, im Untersatze Prädicat, sie sind also die vier möglichen Schlussarten der ersten oder regelmässigen Schlussfigur nach der allen gemeinsamen Formel, der Formel der regelmässigen oder ersten Schlussfigur:

$$\frac{\begin{array}{c} M — P \\ S — M \end{array}}{S — P.}$$

Das — bedeutet im Obersatze das Indifferente der Qualität, im Untersatze der Quantität, im Schlusssatze der Qualität und Quantität, da je nach der jedesmaligen Schlussart der Obersatz ein bejahender oder verneinender, der Untersatz ein allgemeiner oder besonderer, der Schlusssatz ein allgemeiner oder besonderer und ein bejahender oder verneinender sein kann.

§. 40. Die unregelmässigen Schlussfiguren.

Die unregelmässige Schlussfigur (figura conclusionis irregularis) entsteht durch Versetzung der natürlichen Stellung des Mittelbegriffes in den Prämissen. Es sind also so viele unregelmässige Schlussfiguren möglich, als Versetzungen des Mittelbegriffes in den Prämissen möglich sind. Der Mittelbegriff muss in beiden Prämissen, im Ober- und Untersatze, vorkommen. Daher sind drei Versetzungen des Mittelbegriffes möglich: 1) im Obersatze, 2) im Untersatze, 3) im Ober- und Untersatze zugleich. Daher entstehen drei unregelmässige Schlussfiguren, und, wenn man die erste regelmässige dazu zählt, erhält man vier Schlussfiguren.

Die erste unregelmässige Schlussfigur entsteht durch Versetzung des Mittelbegriffes in dem Obersatze. Nach der natürlichen oder regelmässigen Stellung ist der Mittelbegriff im Obersatze Subject und das Schlussprädicat des Subjectes ist sein Prädicat. Subject und Prädicat müssen also vertauscht und der Mittelbegriff muss zum Prädicate, das Prädicat desselben zum Subjecte werden. Die erste unregelmässige Schlussfigur wird also daran erkannt, dass der Mittelbegriff im Ober- und Untersatze Prädicat ist, im Obersatze, weil er versetzt werden muss, im Untersatze, weil dieser hier nicht versetzt wird, also der Mittelbegriff, wie in der regelmässigen Schlussfigur, Prädicat bleibt, nach der Formel:

$$\frac{\begin{array}{c} P — M \\ S — M \end{array}}{S — P.}$$

Z. B. Kein Heuchler wird geliebt,
Einige Menschen werden geliebt,
Also sind einige Menschen keine Heuchler.

Mensch = S, Heuchler = P, geliebt = M, im Ober- und Untersatze Prädicat.

Die zweite unregelmässige Schlussfigur entsteht durch Versetzung des Mittelbegriffes im Untersatze. Nach seiner natürlichen Stellung ist der Mittelbegriff im Untersatze ursprünglich Prädicat, er muss also Subject und das frühere Subject Prädicat desselben werden. Die zweite unregelmässige Schlussfigur wird also daran erkannt, dass der Mittelbegriff, weil er im Obersatze ohnehin regelmässig Subject ist und im Untersatze versetzt werden muss, in beiden Prämissen Subject wird nach der Formel:

M — P
M — S
S — P.

Z. B. Einige Theologen sind Fanatiker,
Alle Theologen predigen das Evangelium,
Also sind einige das Evangelium Predigende Fanatiker.

Evangelium Predigend = S, Fanatiker = P, Theolog = M, in beiden Prämissen Subject.

k Die dritte unregelmäsige Schlussfigur entsteht durch Versetzung des Mittelbegriffs im Ober- und Untersatz zugleich. Nach seiner ursprünglichen regelmässigen Stellung ist der Mittelbegriff im Obersatze Subject, im Untersatze Prädicat, jetzt wird er umgekehrt im Obersatze Prädicat und an seine Stelle tritt das Schlussprädicat, im Untersatze Subject und an seine Stelle tritt das Schlusssubject als dessen Prädicat. Die dritte unregelmässige Schlussfigur wird darum daran erkannt, dass in ihr der Mittelbegriff im Obersatze Prädicat und im Untersatze Subject ist, nach der Formel:

P — M
M — S
S — P

Z. B. Alle Römlinge sind Dunkelmänner,
Kein Dunkelmann ist ein Freund des Fortschrittes,
Also ist kein Freund des Fortschrittes ein Römling,

Freund des Fortschritts = S, Römling = P, Dunkelmann = M, im Obersatze Prädicat, im Untersatze Subject.

Aristoteles kennt die erste regelmässige Schlussfigur, in welcher der Mittelbegriff Subject des Oberbegriffes und Prädicat des Unterbegriffes, die zweite Schlussfigur oder die erste unregelmässige, in welcher

der Mittelbegriff Prädicat des Ober- und Unterbegriffs und die dritte oder zweite unregelmässige Schlussfigur, in welcher der Mittelbegriff Subject dieser beiden Begriffe ist. Die vierte oder dritte unregelmässige Schlussfigur, in welcher der Mittelbegriff im Obersatze Prädicat des Oberbegriffes und im Untersatze Subject des Unterbegriffes ist, nennt er nicht ausdrücklich;[1] sie wurde Claudius Galenus zugeschrieben.[2]

Wenn man vom Inhalte absieht und nur die Formen der Quantität und Qualität betrachtet, so kann jede der beiden Prämissen allgemein bejahend (a), allgemein verneinend (e), besonders bejahend (i) und besonders verneinend (o) sein. Die Schlussarten entstehen durch die Art und Weise der Verbindung der Quantität und Qualität im Schlusse. Da nun Ober- und Untersatz, vom Inhalte abgesehen, und nur die mögliche Form der Quantität und Qualität berücksichtigt, allgemein bejahend, allgemein verneinend, besonders bejahend und besonders verneinend sein können, so kann der allgemein bejahende Obersatz (a) mit allgemein bejahendem (a), allgemein verneinendem (e), besonders bejahendem (i) und besonders verneinendem (o) Untersatze, der allgemein verneinende Obersatz (e) eben so viermal mit allgemein verneinendem (e), allgemein bejahendem (a), besonders bejahendem (i) und besonders verneinendem (o) Untersatz, desgleichen der besonders bejahende Obersatz (i) mit besonders bejahendem (i), allgemein bejahendem (a), allgemein verneinendem (e) und besonders verneinendem (o) Untersatz, und der besonders verneinende Obersatz (o) mit besonders verneinendem (o), allgemein bejahendem (a), allgemein verneinendem (e) und besonders bejahendem (i) Untersatz verbunden werden. Daraus entstehen folgende sechszehn mögliche Combinationen der Quantität und Qualität für Ober- und Untersatz:

a a	e a	i a	o a
a e	e e	i e	o e
a i	e i	i i	o i
a o	e o	i o	o o

Die gleichen Combinationen sind, wenn man vom Inhalte absieht, in jeder der vier Schlussfiguren möglich. Es sind also in jeder Schlussfigur sechszehn, folglich in allen 4 × 16 = 64 Combinationen denkbar. Natürlich sind diese Combinationen nur mathematisch oder formell, nicht aber dem Inhalte nach möglich, da bei vielen derselben die Combination im wirklichen Inhalte sinnlos würde.[3] Die Logik hat diejenigen von diesen 64

[1] Anal. prior. I, 23.
[2] Prantl, Gesch. d. Logik, I, 570 ff.
[3] Ueberweg's Logik, 3. Aufl. S. 290 und 291.

Combinationen zu bezeichnen, welche nicht nur formell, sondern auch materiell möglich sind und daher als wirkliche Schlussarten bezeichnet werden können. Es sind deren im Ganzen 19.

In der ersten oder der regelmässigen Schlussfigur sind nur vier Combinationen der Quantität und Qualität oder vier Schlussarten, wenn die Materie oder der Inhalt berücksichtigt wird, denkbar; sie werden durch die bereits behandelten Kunstwörter Barbara, Celarent, Darii und Ferio ausgedrückt.

In der zweiten Schlussfigur oder der ersten unregelmässigen müssen für eine richtige Schlussart folgende Regeln beobachtet werden:

1) Eine der Prämissen, also Ober- oder Untersatz, muss verneinend sein;

2) die Quantität des Obersatzes muss eine allgemeine sein. So entstehen vier Schlussarten dieser Schlussfigur, ausgedrückt durch Cesare, Camestres, Festino, Baroco.

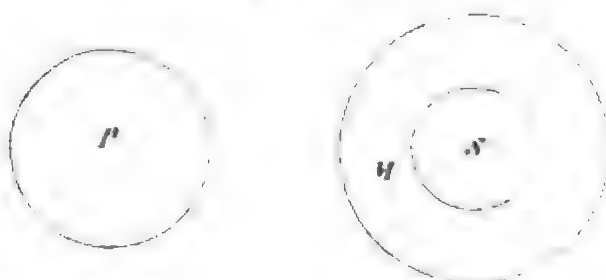
In Cesare ist der Obersatz allgemein verneinend, der Untersatz allgemein bejahend, der Schlusssatz allgemein verneinend nach der Formel:

Kein P ist in M,
Alle S sind in M,
Also ist kein S in P.

Z. B. Kein Lasterhafter ist ehrlich,
Jeder Ehrenmann ist ehrlich,
Also ist kein Ehrenmann lasterhaft.

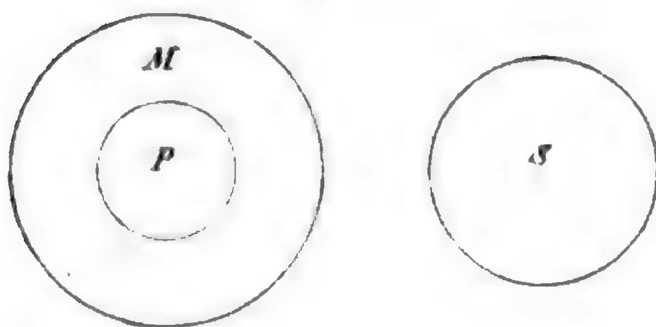
Dafür dient die Figur 24:

Fig. 24.



Camestres ist die Schlussart der ersten unregelmässigen Schlussfigur mit allgemein bejahendem Ober-, allgemein verneinendem Unter-, allgemein verneinendem Schlusssatz nach der Figur 25:

Fig. 25.



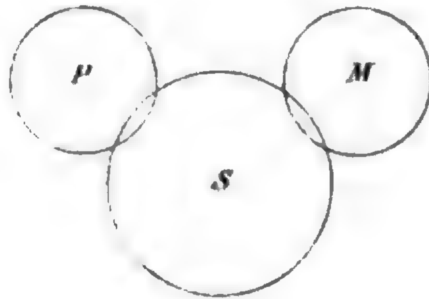
Alle P sind in M,
Kein S ist in M,
Also kein S in P.

Alle Demokraten wollen Volksfreiheit,
Kein Absolutist will Volksfreiheit
Also ist kein Absolutist ein Demokrat.

Die dritte Schlussart der ersten unregelmässigen Schlussfigur (Festino) besteht aus allgemein verneinendem Ober-, besonders bejahendem Unter- und besonders verneinendem Schlusssatz nach der Figur 26:

Fig. 26.

Kein P ist in M
Einige S sind in M
Also sind einige S nicht in P.

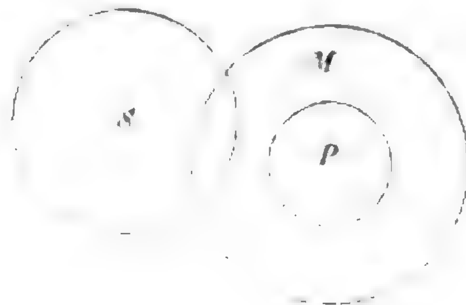


Z. B. Kein Lügner spricht die Wahrheit,
Einige Menschen sprechen die Wahrheit,
Also sind einige Menschen keine Lügner.

Die vierte Schlussart der ersten unregelmässigen Schlussfigur (Baroco) besteht aus allgemein bejahendem Ober-, besonders verneinendem Unter- und besonders verneinendem Schlusssatz nach der Formel:

Fig. 27.

Alle P sind in M
Einige S sind nicht in M
Also sind einige S nicht in P.



Z. B. Alle wahrhaft Liberalen sind Volksfreunde,
Einige Menschen sind keine Volksfreunde,
Also sind einige Menschen nicht wahrhaft liberal.

In der dritten Schlussfigur oder der zweiten unregelmässigen müssen für die möglichen Schlussarten folgende Regeln gelten:

1) Die Qualität des Untersatzes muss bejahend sein;

2) der Schlusssatz kann bloss ein einzelnes Urtheil sein, wenn gleich die Prämissen allgemein sind.

So sind sechs Schlussarten möglich, ausgedrückt durch Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Darapti hat einen allgemein bejahenden Ober- und Unter- und besonders bejahenden Schlusssatz nach der Figur 28:

Fig. 28.

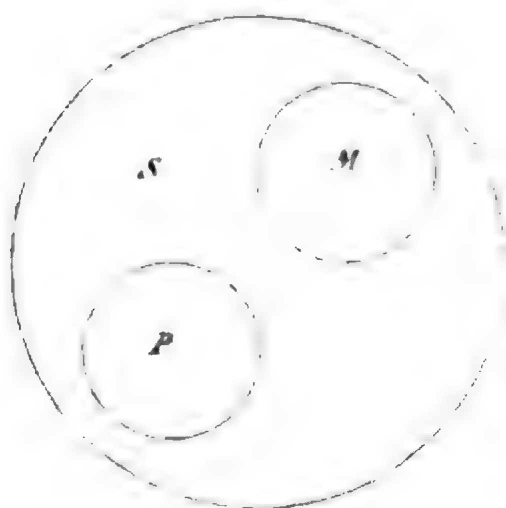


Alle M sind in P
Alle M sind in S
Also sind einige S in P.

Z. B. Aller Auctoritätsglaube verhindert die Selbstforschung,
Aller Auctoritätsglaube ist geschichtlich,
Also verhindert einiges Geschichtliche die Selbstforschung.

Felapton hat einen allgemein verneinenden Ober-, allgemein bejahenden Unter-, besonders verneinenden Schlusssatz nach der Figur 29:

Fig. 29.

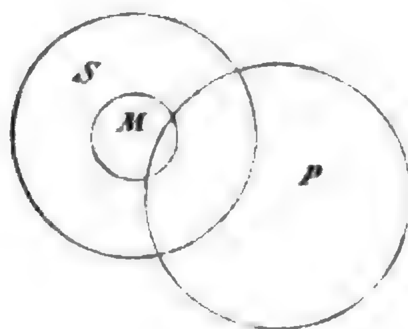


Kein M ist in P
Alle M sind in S
Also sind einige S nicht in P.

Z. B Keine Tugend verdient Tadel,
Alle Tugend ist menschliche Fertigkeit,
Also verdient einige menschliche Fertigkeit keinen Tadel.

Disamis hat besonders bejahenden Ober- und Schluss- und allgemein bejahenden Untersatz nach der Figur 30:

Fig. 30.

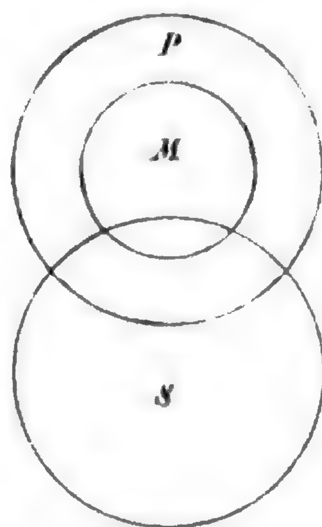


Einige M sind in P
Alle M sind in S
Also sind einige S in P.

Z. B. Einige Menschen sind Meineidige,
Alle Menschen sind mit Vernunft begabt,
Also sind einige mit Vernunft begabte meineidig.

Datisi hat einen allgemein bejahenden Ober- und besonders bejahenden Unter- und Schlusssatz nach der Figur 31:

Fig. 31.

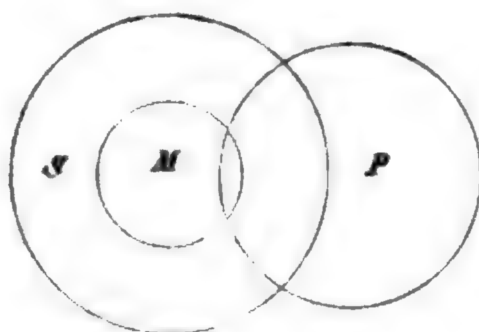


Alle M sind in P
Einige M sind in S
Also sind einige S in P.

Z. B. Alle Pariser sind Franzosen,
Einige Pariser sind Windbeutel,
Also sind einige Windbeutel Franzosen.

Bocardo hat besonders verneinenden Ober- und Schluss- und allgemein bejahenden Untersatz nach der Figur 32:

Fig. 32.

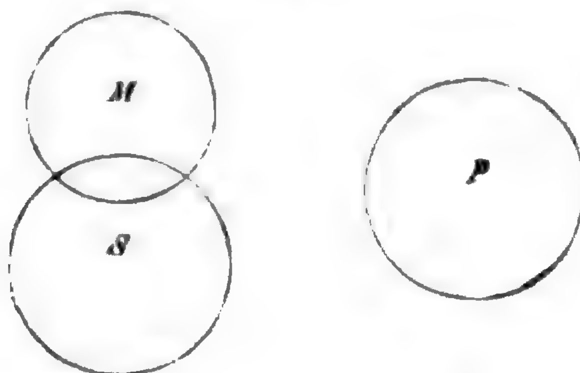


Einige M sind nicht in P
Alle M sind in S
Also sind einige S nicht in P.

Z. B. Einige Gelehrte sind nicht verständig,
Alle Gelehrte haben studirt,
Also sind einige Studirte nicht verständig.

Ferison hat allgemein verneinenden Ober-, besonders bejahenden Unter- und besonders verneinenden Schlusssatz nach der Figur 33:

Fig. 33.



Kein M in P
Einige M in S
Einige S nicht in P.

Z. B. Kein Laster ist eine löbliche Gewohnheit,
Einige Laster sind verborgen,
Also ist einiges Verborgene keine löbliche Gewohnheit.

Die vierte Schlussfigur oder die dritte unregelmässige setzt für ihre Schlussarten folgende Regeln voraus:

1) Mit einem bejahenden Obersatz muss ein allgemeiner Untersatz verbunden sein;

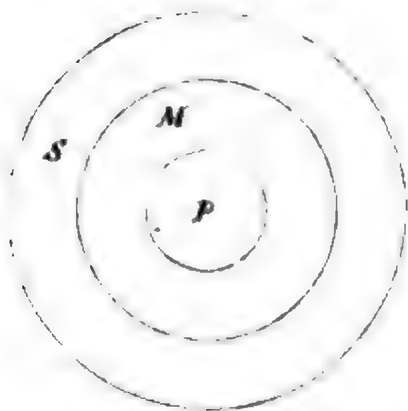
2) bei irgend einer verneinenden Prämisse ist der Obersatz allgemein;

3) mit bejahendem Untersatz ist ein besonderer Schlusssatz zu verbinden.

So entstehen fünf Schlussarten, ausgedrückt durch die Kunstworte: Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.

Bamalip hat einen allgemein bejahenden Ober- und Unter- und besonders bejahenden Schlusssatz nach der Figur 34:

Fig. 34.

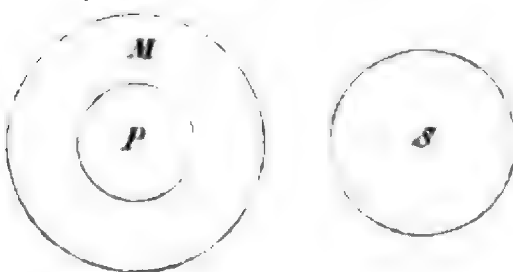


Alle P sind in M
Alle M sind in S
Also sind einige S in P.

Z. B. Alle Pariser sind Franzosen,
Alle Franzosen sind Europäer,
Also sind einige Europäer Pariser.

Calemes hat allgemein bejahenden Ober- und allgemein verneinenden Unter- und Schlusssatz nach der Figur 35:

Fig. 35.



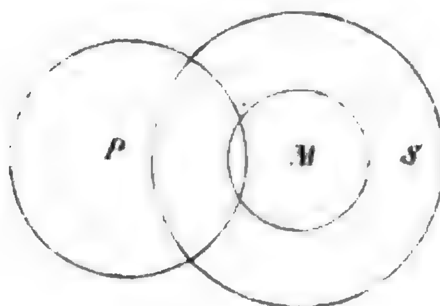
Alle P sind in M
Kein M ist in S
Also ist kein S in P.

Z. B. Alle Mucker sind Obscuranten,
Kein Obscurant ist ein Lichtfreund,
Also ist kein Lichtfreund ein Mucker.

Dimatis hat besonders bejahenden Ober- und Schluss- und allgemein bejahenden Untersatz nach der Figur 36:

Fig. 36.

Einige P sind in M
Alle M sind in S
Also sind einige S in P.



Z. B. Einige Theologen sind Pietisten,
Alle Pietisten hassen den Rationalismus,
Also sind einige den Rationalismus Hassende Theologen.

Fesapo hat allgemein verneinenden Ober-, allgemein bejahenden Unter- und besonders verneinenden Schlusssatz nach der Figur 37:

Fig. 37.

Kein P ist in M
Alle M sind in S
Also sind einige S nicht in P.

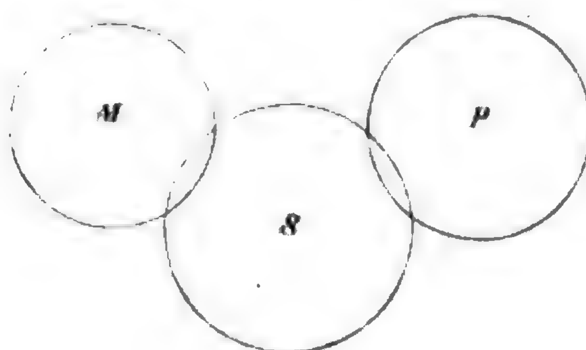


Z. B. Kein Strassburger ist ein Pariser,
Alle Pariser sind Franzosen,
Also sind einige Franzosen keine Strassburger.

Fresison hat allgemein verneinenden Ober-, besonders bejahenden Unter- und besonders verneinenden Schlusssatz nach der Figur 38:

Fig. 38.

Kein P in M
Einige M in S
Also einige S nicht in P.



Z. B. Kein Wundergläubiger ist aufgeklärt,
Einige Aufgeklärte sind religiös,
Also sind einige Religiöse nicht wundergläubig.

Aristoteles kennt auch die Schlussarten der unregelmässigen Schlussfiguren mit Ausnahme der dritten unregelmässigen und nennt sie unvollkommene Schlüsse, weil sie erst dann als beweisend gelten, wenn sie durch Umkehrung der Sätze oder auf apagogischem Wege auf die erste Figur zurückgeführt werden.[1]

Demnach sind in der ersten Figur vier, in der zweiten vier, in der dritten sechs und in der vierten fünf Schlussarten (modi conclusionis), zusammen 19 Schlussarten, vier regelmässige und 15 unregelmässige, ihrem logischen Inhalte nach möglich.

Die 19 Schlussarten werden durch folgende versus memoriales in das Gedächtniss geprägt:

Barbara, Celarent primae, Darii Ferioque.
Cesare, Camestres, Festino, Baroco secundae.
Tertia grande sonans recitat Darapti, Felapton,
Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. Quartae
Sunt Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.

Man verwandelt die Schlussarten der unregelmässigen Schlussfiguren in die entsprechenden Schlussarten der regelmässigen Schlussfigur durch Umkehrung per accidens, durch einfache Umkehrung, durch Contraposition und durch Vertauschung der Prämissen. Die Logiker des Mittelalters haben in die Vocale und Consonanten der Kunstwörter eine Bedeutung hineingelegt, welche den Weg andeutet, wie man einen unregelmässigen Schluss in einen regelmässigen verwandelt. Zuerst hat man bei jedem Beispiele eines unregelmässigen Schlusses zu sehen, zu welcher Schlussfigur derselbe gehört. Dieses kann man, da die Schlussfigur von der Stellung des Mittelbegriffs abhängt, allein an dieser erkennen. Ist der Mittelbegriff in beiden Prämissen Prädicat, so haben wir die erste unregelmässige, ist er in beiden Subject, die zweite unregelmässige, ist er im Obersatze Prädicat und im Untersatze Subject, die dritte unregelmässige Schlussfigur vor uns, weil bei der ersten die Versetzung des Mittelbegriffs im Obersatze, bei der zweiten im Untersatze, bei der dritten in beiden zugleich vor sich geht. Dann hat man zu untersuchen, zu welcher der verschiedenen Schlussarten in den Schlussfiguren das Beispiel gehört. Dieses kann man nur an der Beschaffenheit und Stellung der Vocale in den Kunstwörtern erkennen und an den Beispielen in der Quantität und Qualität des Ober- und Unter- und Schlusssatzes.

Die Bedeutung der Kunstwörter ist folgende:

1) Jedes Kunstwort ist dreisylbig. Der Vocal der ersten Sylbe drückt Quantität und Qualität des Obersatzes, der zweiten die Quanti-

[1] Anal. prior. I, c. 5, c. 6, c. 8–23, auch c. 7.

tät und Qualität des Untersatzes, der dritten die Quantität und Qualität des Schlusssatzes aus.

2) a ist, wie immer, allgemein bejahend, e allgemein verneinend, i besonders bejahend, o besonders verneinend.

3) Alle Kunstwörter, die vier der ersten regelmässigen und die 15 der drei letzten oder unregelmässigen Schlussfiguren, fangen mit den vier ersten Consonanten des Alphabets, B. C. D. F. an.

4) Die Schlussarten der unregelmässigen Schlussfiguren müssen nach den sie bezeichnenden Kunstwörtern in diejenige regelmässige umgewandelt werden, welche mit den gleichen Buchstaben beginnt. Ein Schluss z. B. nach Bamalip und Baroco muss in Barbara, ein Schluss nach Calemes oder Camestres in Celarent, nach Datisi oder Disamis in Darii, nach Fresison oder Festino in Ferio umgekehrt werden.

5) Die Vocale in den einzelnen Kunstwörtern, welche sämmtlich dreisylbig sind, zeigen bei der ersten oder regelmässigen Schlussfigur in der ersten Sylbe für den Obersatz, in der zweiten für den Untersatz, in der dritten für den Schlusssatz an, wie die Quantität und Qualität der unregelmässigen Schlussfigur werden muss, um zu einem der vier regelmässigen Kunstwörter: Barbara, Celarent, Darii, Ferio sich zu gestalten.

6) Die Consonanten s, p, m und c haben in den Kunstwörtern der unregelmässigen Schlussfiguren die Bedeutung für diejenige Manipulation, die zur Umwandlung des unregelmässigen Schlusses in den entsprechenden regelmässigen stattfinden soll. Diese Manipulation wird durch einen der genannten vier Consonanten angedeutet, der hinter dem Vocale der Sylbe steht, welche den zu verändernden Satz ausdrückt.

7) s bezeichnet die einfache Umkehrung des Satzes, also Versetzung des Subjectsbegriffs an die Stelle des Prädicatsbegriffs und umgekehrt, p bedeutet Umkehrung durch blosse Veränderung der Quantität, m bedeutet Vertauschung der Prämissen (der scheinbare Obersatz wird zum Untersatz, der scheinbare Untersatz zum Obersatz gemacht), c bedeutet die Setzung des contradictorischen Gegentheils und die Umkehrung des Subjects und Prädicats, so wie zugleich die Vertauschung der betreffenden Sätze. Contradictorischer Gegensatz des besonders verneinenden Urtheils ist, wie früher gezeigt wurde, das allgemein bejahende, des besonders bejahenden das allgemein verneinende, des allgemein bejahenden das besonders verneinende, des allgemein verneinenden das besonders bejahende. (s vult simpliciter verti, p vult per accidens verti, m vult transponi, c per impossibile duci.)

Wir wollen dieses bei jeder unregelmässigen Schlussfigur durch ein Beispiel einer Schlussart mit Anwendung der genannten Regeln zeigen.

Das Beispiel: Alle Tische sind Hausgeräth,
Einiges Nützliche ist nicht Hausgeräth.
Also ist einiges Nützliche nicht Tisch

gehört zur zweiten Schlussfigur oder der ersten unregelmässigen, weil in beiden Prämissen der Mittelbegriff: Hausgeräth Prädicat ist. Es gehört unter den Schlussarten dieser Figur zu der durch das Kunstwort: Baroco ausgedrückten Schlussart. Das Kunstwort fängt mit B an, muss also in die regelmässige Schlussart: Barbara verwandelt werden, deren Ober-, Unter- und Schlusssatz allgemein bejahend ist. Das genannte Beispiel gehört zu Baroco, weil nach der Bedeutung der Vocale dieses Kunstwortes der Obersatz allgemein bejahend, Unter- und Schlusssatz besonders verneinend sind. Das hinter dem Vocal der zweiten Sylbe, welche den Unterzatz ausdrückt, stehende c bedeutet 1) die Setzung des contradictorischen Gegentheils, also eines allgemein bejahenden statt des besonders verneinenden Urtheils und, weil das c zwischen der zweiten und dritten Sylbe, also zwischen Unter- und Schlusssatz, steht, auch die Setzung des contradictorischen Gegentheils des Schlusssatzes, welcher also ebenfalls ein allgemein bejahender statt eines besonders verneinenden werden muss. Ferner bedeutet das c die Umtauschung der Prämissen (der Obersatz muss zum Untersatz und der Untersatz zum Obersatz werden) und endlich die Umkehrung der beiden Sätze, welche durch die Sylben ausgedrückt werden, zwischen denen das c steht. Also wird nun dieser unregelmässige Schluss regelmässig nach Barbara heissen:

Alles Hausgeräth ist nützlich,
Alle Tische sind Hausgeräth,
Also sind alle Tische nützlich.

Ein Beispiel der dritten Schlussfigur oder der zweiten unregelmassigen ist:

Einige Theologen sind Heuchler,
Alle Theologen lehren das Christenthum.
Also sind einige das Christenthum Lehrende Heuchler.

Der Mittelbegriff: Theologe ist im Ober- und Untersatz Subject, daher die dritte Schlussfigur oder zweite unregelmässige. Das Beispiel gehört zur Schlussart derselben nach dem Kunstworte: Disamis, weil Ober- und Schlusssatz besonders bejahend und der Untersatz allgemein bejahend ist. Die entsprechende Schlussart der regelmässigen Figur, in welche das Beispiel verwandelt werden muss, ist Darii. s bedeutet die einfache Umkehrung der Sätze, welche durch die Sylben bezeichnet werden, hinter welchen s steht, also des Ober- und Schlusssatzes. M bedeutet die Vertauschung der Prämissen. So erhalten wir nach Darii den regelmässigen Schluss:

Alle Theologen lehren das Christenthum,
Einige Heuchler sind Theologen,

Also lehren einige Heuchler das Christenthum.

Man erkennt in beiden genannten Beispielen ihre Regelmässigkeit an der natürlichen Stellung des Mittelbegriffes, welcher im Obersatz Subject und im Untersatz Prädicat ist, auch zeigen die Quantität und Qualität der diese beiden Beispiele bildenden Sätze, dass sie wirklich nach den genannten regelmässigen Kunstwörtern: Barbara und Darii gebildet worden sind.

Ein Beispiel der vierten oder dritten unregelmässigen Schlussfigur ist:

Alle Jesuiten sind Obscuranten,
Kein Obscurant ist ein Lichtfreund,

Also ist kein Lichtfreund ein Jesuit.

Das Beispiel gehört zur dritten unregelmässigen Schlussfigur, weil der Mittelbegriff im Obersatze Prädicat, im Untersatze Subject ist, zur Schlussart Calemes, weil der Obersatz allgemein bejahend, der Unter- und Schlusssatz allgemein verneinend sind. Das Kunstwort der entsprechenden regelmässigen Schlussart, in welche diese unregelmässige zurückzuverwandeln ist, heisst Celarent. Ober- und Untersatz müssen des m in Calemes wegen vertauscht und der Schlusssatz wegen des s in diesem Kunstworte einfach umgekehrt werden. Der regelmässige Schluss nach Celarent ist also:

Kein Obscurant ist ein Lichtfreund,
Alle Jesuiten sind Obscuranten,

Also ist kein Jesuit ein Lichtfreund.

Hier ist regelmässig der Mittelbegriff: Obscurant im Obersatze Subject, im Untersatze Prädicat und regelmässig sind nach Celarent Obersatz allgemein verneinend, Untersatz allgemein bejahend, Schlusssatz allgemein verneinend.

Die lateinischen Kunstwörter für die regelmässige und die drei unregelmässigen Schlussfiguren gingen aus der aristotelischen Logik des Abendlandes im 13. Jahrhunderte hervor. Den grössten Einfluss auf die Entwickelung der Logik des Aristoteles im Abendlande hatte nach Boëthius (470—525), der die logischen Schriften dieses griechischen Philosophen übersetzte, die aristotelische Logik der Byzantiner, besonders des Michaël Psellus[1] und der arabischen Philosophen, namentlich des Averroës.

Michaël Psellus (geb. 1020) schrieb eine elende *σύνοψις τῶν πέντε φωνῶν καὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν.* Am wichtigsten für das Abendland wurde seine Schrift *σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην.* Diese ist ein Compendium der gesammten Logik des

[1] Man vergl. S. 137, Note 3.

Aristoteles in fünf Büchern. Das vierte und fünfte Buch handeln von den Schlüssen. Das Buch wurde den abendländischen Lehrbüchern der Logik zu Grunde gelegt.[1] Er braucht zum ersten Male die Vocalzeichen für die vier Formen bei jedem Modus *A, E, I, OY* und hat dafür die Gedächtnissverse:

Δουλούμεναι Ἰλιάδες Παρνασίου ἐκτρέχουσιν.

Die in den Worten accentuirten Vocale sind die Zeichen für den Modus des Urtheils.[2] Er kennt natürlich wie Aristoteles, nur drei Schlussfiguren, die regelmässige und die zwei ersten unregelmässigen und die Schlussarten (*τρόποι*) derselben. Auch für die Schlussarten der Schlussfiguren hat er die ersten Memorialworte, die sich vortheilhafter von den spätern lateinischen dadurch unterscheiden, dass sie einen zusammenhängenden Sinn in einem Satze haben.

Die griechischen Kunstworte, welchen die lateinischen Barbara, Celarent, Darii und Ferio der ersten oder regelmässigen Schlussfigur entsprechen, und deren Vocale für Quantität und Qualität des Ober-, Unter- und Schlusssatzes nach der Reihenfolge der drei Sylben jedes Wortes dieselbe Bedeutung haben, wie bei den lateinischen Kunstworten, heissen:

Γράμματα ἔγραψε γραφίδι τεχνικός (Buchstaben schrieb mit dem Griffel der Gelehrte).

Die griechischen Kunstworte der zweiten oder ersten unregelmässigen Schlussfigur, welchen die lateinischen: Cesare, Camestres, Festino, Baroco entsprechen, sind: *ἔγραψε· κάτεχε μέτριον ἄχολον* (Er schrieb: Ertrage einen Gemässigten, Zornlosen).

Die griechischen Kunstworte der dritten oder der zweiten unregelmässigen Schlussfigur, denen die lateinischen Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison entsprechen, sind: *Ἅπασι σθεναρὸς ἰσάκις ἀσπίδι ὁμαλὸς φέριστος.* (In Allem ist der Starke, in gleichem Maasse einem Schilde vergleichbar, stark.[3]) Die Vocale sind hier *α* allgemein bejahend aus *πᾶς*, *ε* besonders verneinend aus *οὐδείς* oder *οὐδέν*, *ι* besonders bejahend aus *τὶς*, *ο* besonders verneinend aus *οὐ πᾶς*, den gewöhnlichen Bezeichnungen der den genannten Vocalen entsprechenden Urtheile entnommen.[4]

Wilhelm Shyreswood hat einige Jahrzehnte vor Petrus His-

---

[1] Gedruckt in Augsburg 1597 in Octav.

[2] Pselli synops. I, 11, p. 59.

[3] Psell. synops. IV, 3, p. 169. IV, p. 193. Die Memorialworte für die einzelnen Schlussarten stehen in der gedruckten Ausgabe des Psellus nicht, wohl aber in der von Prantl verglichenen Augsburger Handschrift (fol. 17 ff) am Rande, doch mit der gleichen Hand niedergeschrieben.

[4] Prantl, Gesch. d. Logik, II, 276.

panus (Papst Johann XXI.) das logische Compendium des Michaël Psellus in's Lateinische übersetzt, wie uns Prantl den Inhalt desselben aus der von ihm verglichenen Pariser Handschrift des Shyreswood mittheilt. Doch ist diese Uebersetzung nicht wörtlich, wie die des Petrus Hispanus, sondern sucht mehr den Sinn der Schrift selbst zu geben.[1] Aus der lateinischen Uebersetzung des Psellus durch Shyreswood theilt uns Prantl Auszüge mit. Dieser Shyreswood hat um die Mitte des 13. Jahrhunderts unmittelbar hinter den modi der bekannten drei aristotelischen Schlussfiguren in seiner lateinischen Logik die Memorialverse der Schlussarten mitgeheilt, welche dort also lauten:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton.
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum,
Cesare, Campestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.[2]

Petrus Hispanus (geb. 1226, gest. als Papst Johann XXI. 1277) wurde mit seiner wörtlichen, erst nach Wilhelm Shyreswoods und Lambert's von Auxerre logischen Arbeiten erschienenen Uebersetzung der Psellus'schen Synopsis[3] durch sein päpstliches Ansehen dritthalbhundert Jahre der Herr der abendländischen Logik. Ohne eigene Gedanken und geistlos[4] hat die Schrift den Titel: Summulae sive isagoge in Aristotelis Dialecticae libros.[5] Dieselben Kunstwörter der 19 Schlussarten, der regelmässigen Schlussfigur und der unregelmässigen Schlussfiguren, welche sich schon mehrere Jahrzehnte vor Petrus Hispanus in Wilhelm von Shyreswood und Lambert von Auxerre finden, kommen auch in dieser Schrift vor. Es sind die Memorialverse in ihr enthalten. Auch ist die Bedeutung der Buchstaben angegeben. Dazu sind über ihre Bedeutung die Verse beigefügt:

Simpliciter verti vult S. P vero per acci (dens).
M vult transponi, C per impossibile duci.

Alles das ist schon bei Wilhelm von Shyreswood bemerkt; nur ist erst von Lambert von Auxerre und Petrus Hispanus angegeben, dass die Schlussarten der unregelmässigen Schlussfiguren in jene regelmässige Schlussart umgewandelt werden müssen, welche durch

---

[1] Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. II, 264. III, 11.
[2] Prantl, III, 15 u. 16.
[3] Aus Thurot's Forschungen geht jedoch jetzt hervor, dass Petrus Hispanus nicht, wie oben dargestellt wurde, den Michaël Psellus übersetzte, sondern dass jener Scholastiker umgekehrt von Psellus übersetzt worden ist. M. s. Ueberwegs Logik, 3. Aufl. S. 31 und 386.
[4] Prantl, III, 34.
[5] Basileae per Mich. Furter 1511 und viele andere Ausgaben.

den Anfangsbuchstaben des Kunstwortes jener Schlussarten bezeichnet wird.

Zu den vier Schlussarten der ersten oder regelmässigen Schlussfigur hatte **Theophrast**, Aristoteles' Nachfolger im Lyceum zu Athen (322 v. Chr.), noch fünf weitere Schlussarten durch Umkehrung der Schlusssätze oder Prämissen hinzugefügt. Schon Psellus, welchen die Abendländer buchstäblich übersetzten oder paraphrasirten, deutet diese fünf zu den vier bekannten durch eine Spielerei hinzugefügten neuen Schlussarten hinsichtlich der Quantität und Qualität der einzelnen sie bildenden Sätze an durch folgenden Satz: *Γράμμασιν ἔταξε χάρισι παρθένος ἱερόν.* (Durch Buchstaben errichtete den Grazien eine Jungfrau ein Weihegeschenk). Diese fünf Modi der Aristoteliker Theophrast und Eudemos wurden später zu der vierten Schlussfigur oder der Galenus'schen zusammengefasst, in welcher der Mittelbegriff im Obersatze Prädicat, im Untersatze Subject ist. Noch nach der lateinischen Uebersetzung einer Schrift des Averroës hat Galenus die vierte Schlussfigur aufgestellt. Der Neugrieche Minoides Minas führt in seiner Ausgabe der Pseudogalenischen Schrift: *Εἰσαγωγὴ διαλεκτική* (Paris, 1844) ein Bruchstück eines unedirten anonymen Commentars zur ersten Analytik des Aristoteles an und aus einer Stelle desselben geht hervor, dass diese Figur dem Galenus zugeschrieben ward und dass die Spätern die fünf Zusatzschlussarten der ersten Schlussfigur, welche Theophrast und Eudemus aufstellten, als eine vierte bezeichneten und dabei Galenus als den Urheber nannten.[1] Es ist übrigens nicht zu übersehen, dass bei der vierten Schlussfigur die mögliche Versetzung des Mittelbegriffes, mathematisch betrachtet, im Auge behalten wird und dass von diesem Standpunkte aus allerdings noch eine dritte ausser den zwei aristotelischen Versetzungen möglich ist. Mathematisch betrachtet ist das Resultat natürlich immer dasselbe, wie bei den 64 Combinationsformen der Schlussarten. Logisch ist sie ein Ausdruck für die durch Umkehrung der Schlusssätze oder Prämissen entstandenen Zusatzschlussarten Theophrast's.

§. 41. Der hypothetische Schluss.

Hypothetisch schliessen heisst ein Urtheil unter dem Stattfinden einer Voraussetzung oder bedingungsweise vermitteln oder gewiss machen. Die Vermittlungen des hypothetischen Schlusses müssen also bedingte Urtheile sein. Die Prämissen sind das Ober- und Unterur-

[1] Prantl, Gesch. d. Logik, S. 572; Ueberweg, Logik. 3 Aufl. S. 285.

theil. Daher haben wir drei Arten von hypothetischen Schlüssen zu unterscheiden: 1) mit bedingtem Obersatze, z. B.

Wenn Cajus ein wahrer Protestant ist, ist er für das Princip der Glaubens- und Gewissensfreiheit,
Nun ist Cajus ein wahrer Protestant,

Also ist er für das Princip der Glaubens- und Gewissensfreiheit.

2) Mit bedingtem Untersatze, z. B.

Alle Tyrannen verdienen den Volkshass,
Wenn der Fürst Cajus den Grundsatz hat: Der Staat bin ich, ist er ein Tyrann,

---

Also verdient der Fürst Cajus, wenn er diesen Grundsatz hat, den Volkshass.

3) Mit bedingtem Ober- und Untersatze zugleich, z. B.

Wenn die deutschkatholische Kirche lichtfreundlich ist, verdient sie Achtung,
Wenn sie für den religiösen Fortschritt ist, ist sie lichtfreundlich,

---

Also verdient sie, wenn sie für diesen Fortschritt ist, Achtung.

In den zwei letzten Arten der hypothetischen Schlüsse muss, da der Untersatz nur bedingt ist, auch der Schlusssatz nur bedingt ausgesprochen werden. Es ist also damit keine vollständige Gewissheit gegeben und es müsste erst noch weiter gezeigt werden, dass die Bedingung stattfindet. Darum ist nur die erste Art des hypothetischen Schlusses ein für sich abgeschlossener Schluss. Der eigentliche hypothetische Schluss ist also nur der, welcher einen bedingten Obersatz hat.

Dieser hypothetische Schluss besteht aus hypothetischem Oberurtheile. Das hypothetische Urtheil besteht aus einem Vordergliede, welches die Bedingung oder den Grund, und aus einem Hintergliede, welches das Bedingte oder die Folge enthält. Nach diesen beiden nothwendigen Elementen des Urtheils im hypothetischen Schlusse kann man also doppelt bejahen und doppelt verneinen. Man bejaht 1) den Grund oder die Bedingung, 2) die Folge oder das Bedingte. Man verneint ferner 1) den Grund, 2) die Folge. Daraus entstehen vier Fälle in den hypothetischen Schlüssen, von denen zwei, ein bejahender und ein verneinender Fall, nothwendig, zwei, ein bejahender und ein verneinender Fall, nicht nothwendig sind, vorausgesetzt die Abfolge oder den inneren nothwendigen Zusammenhang zwischen dem ausgesprochenen Grunde und der ausgesprochenen Folge. Die Qualität muss im Unter- und Schlusssatze die gleiche sein.

Ist der Untersatz bejahend, so ist dieses auch der Schlusssatz, und, ist der Untersatz verneinend, so kommt ein Gleiches auch im Schlusssatze vor.

1) Setzt man im Untersatze den Grund oder die Bedingung, so muss im Schlusssatze auch die Folge oder das Bedingte gesetzt werden. (Posita conditione ponitur conditionatum), weil die Ursache keine Ursache ohne ihre Wirkung, die Bedingung nur mit dem Setzen des Bedingten Bedingung ist.

Z. B. Wenn Cajus ein Verläumder ist, verdient er Misstrauen;
Nun ist er ein Verläumder;
Also verdient er Misstrauen.

2) Setzt man im Untersatze die Folge oder das Bedingte, so muss man im Schlusssatze nicht nothwendig den Grund oder die Bedingung setzen, weil irgend eine bestimmte Wirkung auch aus einem andern Grunde, als dem im Obersatze angegebenen, existiren kann.

Z. B. Wenn Cajus gestohlen hat, gehört er in das Zuchthaus;
Nun gehört er in das Zuchthaus;
Also hat er gestohlen.

Aus dem Setzen der Folge oder des Bedingten: Er gehört in's Zuchthaus, folgt nicht nothwendig das Setzen des bestimmten Grundes oder der Bedingung für das in's-Zuchthaus-gehören, da das Letztere auch aus andern Gründen, z. B. wegen Meineides, Mordes, unnatürlicher Unzucht u. s. w. stattfinden kann.

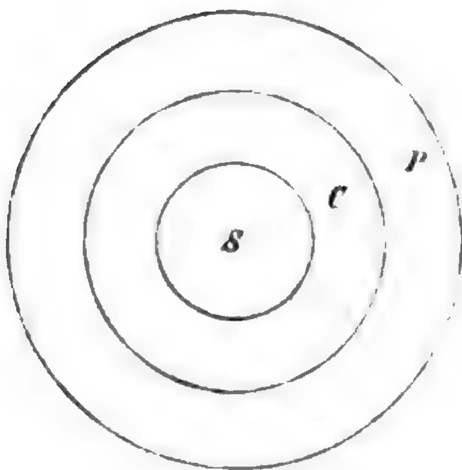
3) Hebt man den Grund oder die Bedingung im Untersatze auf, so muss man nicht nothwendig die Folge oder das Bedingte im Schlusssatze aufheben, weil die Folge nicht gerade diesen, sondern einen andern Grund haben, also auch mit dem Aufheben eines bestimmten Grundes aus irgend einem andern Grunde fortexistiren kann. Z. B. Wenn Cajus ein Tyrann ist, missbraucht er seine Freiheit. Nun ist er kein Tyrann, also missbraucht er seine Freiheit nicht. Dieser Schluss ist nicht nothwendig, weil das Missbrauchen der Freiheit auch aus einem andern Grunde, als aus dem des Tyrannseins, stattfinden kann.

4) Hebt man im Untersatze das Bedingte oder die Folge auf, so muss man im Schlusssatze nothwendig auch den Grund oder die Bedingung aufheben (Sublato conditionato tollitur conditio), weil, wo nichts ist, auch kein Grund sein kann.

Z. B. Wenn Cajus ein Verläumder ist, verdient er Misstrauen;
Nun verdient er kein Misstrauen;
Also ist er kein Verläumder.

Die bejahende oder setzende Art des hypothetischen Schlusses (modus ponens) wird durch folgende Figur veranschaulicht.

Fig. 39.



S = Subject,
C = Conditio (Bedingung),
P = Prädicat (Bedingtes).

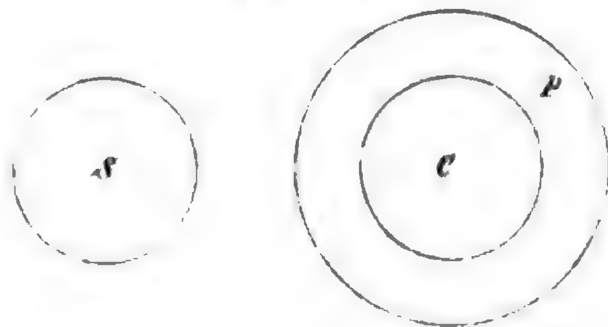
Nothwendig ist: S ist in C, also ist S in P. Aber nicht nothwendig: S in P, also in C; denn die Sphäre von P ist grösser, als die Sphäre von C und S könnte ja auch ausserhalb C und doch in P sein.

Die verneinende oder aufhebende Art (modus tollens) wird durch die Figur 40 dargestellt.

Nothwendig: S nicht in P, C ist in P, also ist S nicht in C.

Nicht nothwendig: S ist nicht in C, C ist in P, also ist S nicht in P, weil die Sphäre von P grösser ist, als die Sphäre von C, also S, wenn es auch nicht in C wäre, doch immer noch in P sein könnte.

Fig. 40.



Nur dann werden auch die beiden nicht nothwendigen Fälle nothwendig, wenn das Bedingte oder die Folge nur einen einzigen Grund oder eine einzige Bedingung haben sollte. Hat eine Wirkung nur eine einzige bestimmte Ursache, so ist es gleichgültig, ob das Erste oder Zweite gesetzt oder aufgehoben wird. Mit dem Setzen des Einen muss dann nothwendig das Setzen des Andern, mit dem Aufheben des Einen eben so das Aufheben des Andern verbunden werden. Die veranschaulichende Figur würde dann ihre zwei Sphären verlieren und C und P durch dieselbe Figur nur mit verschiedenen Namen ausgedrückt werden müssen.

§. 42. Der disjunctive Schluss.

Disjunctiv schliessen heisst trennend oder ausschliessend vermitteln, und, da die Modalität des Schlusssatzes von der Modalität der allge-

meinen Regel oder des Obersatzes abhängt, so hat der disjunctive Schluss einen disjunctiven Obersatz. Das disjunctive Urtheil hat Trennungsglieder, welche sich ausschliessen und zusammen das ganze Prädicat des Subjectes (complementum ad totum) bilden. Man kann im disjunctiven Schlusse, wie in jedem andern, bejahen oder verneinen. Die bejahende oder setzende Art (modus ponens) und die verneinende oder aufhebende Art (modus tollens) stehen zu einander nicht, wie im hypothetischen Schlusse, im Unter- und Schlusssatze im gleichen, sondern im entgegengesetzten Verhältnisse, d. h., wird im Untersatze des disjunctiven Schlusses bejaht, muss im Schlusssatze verneint, wird im Untersatze verneint, im Schlusssatze bejaht werden; aber nicht das Gleiche, sondern das von dem Gesetzten Ausgeschlossene, das Andere wird bejaht oder verneint. Da meistens mehr, als zwei Trennungsglieder, im Obersatze sind, so entstehen folgende Fälle: 1) Eines der Trennungsglieder wird im Untersatze gesetzt. In diesem Falle müssen alle andern Trennungsglieder im Schlusssatze ausgeschlossen werden. 2) Wird eines aufgehoben, so werden alle andern in ihrer disjunctiven Stellung gesetzt. 3) Werden mehrere, höchstens alle mit Ausnahme von einem, im Untersatze gesetzt, so wird das ausgenommene Trennungsglied im Schlusssatze aufgehoben. 4) Werden mehrere, höchstens alle Trennungsglieder mit Ausnahme von einem, im Untersatze aufgehoben, so wird das ausgenommene im Schlusssatze gesetzt.

Wenn zwei Trennungsglieder das ganze Prädicat im Obersatze bilden, und erstens ein Trennungsglied im Untersatze gesetzt wird, dann wird das andere im Schlusssatze aufgehoben; zweitens, wenn im Untersatze das eine Trennungsglied aufgehoben wird, so wird das andere im Schlusssatze gesetzt. Da nun jedes der beiden Trennungsglieder im Untersatze gesetzt oder aufgehoben werden kann und mit dem Setzen im Untersatze das Aufheben im Schlusssatze, mit dem Aufheben im Untersatze das Setzen im Schlusssatze verbunden ist, so sind auch hier 4 Fälle möglich.

Man kann aber endlich, indem man den Obersatz disjunctiv bildet und im Untersatze das Subject des Schlusssatzes unter den Mittelbegriff mit seinem ihm im Obersatze beigelegten disjunctiven Prädicate einfach stellt, den Schlusssatz in derselben Disjunction ausdrücken, wie den Obersatz.

Das Setzen oder Aufheben bei einer Mehrheit von Trennungsgliedern im Unter- und Schlusssatze stellt sich nach folgender Formel heraus.

1) A = B. C. D. E.
Nun ist S, welches unter A gehört, = B,
Also ist es weder C noch D noch E.

2) A = B. C. D. E,
Nun ist S, welches unter A gehört, = B. C. oder D,
Also ist es nicht gleich E.

3) A = B. C. D. oder E,
Nun ist S, welches unter A gehört, weder B. noch C. noch D,
Also ist es = E.

4) A = B. C. D. oder E,
Nun ist S welches unter A gehört, nicht = B,
Also ist es entweder C oder D oder E.

Die weitern Fälle sind bei der Mehrheit die, dass man im Untersatze nicht nur das eine Glied B setzen oder aufheben, sondern, dass dieses auch bei den andern, also bei C, D, E geschehen kann; ferner, dass das Setzen und Aufheben der Mehrheit der Trennungsglieder im Untersatze, also bei B, C, D und E, sich nicht nur auf drei, sondern auch auf zwei Trennungsglieder beziehen könnte. Natürlich muss dann mit dem Setzen von zwei Trennungsgliedern im Untersatze im Falle der Viertheilung des Subjects das Aufheben der Zweiheit der andern Trennungsglieder im Schlusssatze verbunden werden u. s. w.

Bei zwei Trennungsgliedern im Obersatze entstehen folgende Fälle:

1) A = B oder C,
S, welches unter A gehört = B,
Also ist es nicht = C.

2) A = B oder C,
S, welches unter A gehört = C,
Also ist es nicht = B.

3) A = B oder C,
S, welches unter A gehört nicht gleich = B,
Also ist es = C

4) A = B oder C,
S, welches unter A gehört, nicht gleich = C,
Also ist es = B.

Wenn kein Trennungsglied im Untersatze gesetzt oder aufgehoben, sondern bloss das Subject des Schlusssatzes unter die Disjunction des Obersatzes gestellt wird, entsteht bei zwei Trennungsgliedern des Obersatzes folgende Formel positiv:

A = B oder C
S = A
Also S = B oder C.

Negativ: A = B oder C
S nicht = A
Also S nicht gleich B oder C.

Bei der Mehrheit der Trennungsglieder im Obersatze positiv:

A = B oder C oder D oder E.
S = A,
———————————
Also S = B oder C oder D oder E.

Negativ: A weder B, noch C, noch D, noch E.
S = A,
———————————
Also S weder B, noch C, noch D, noch E.

Aristoteles kennt die Schlüsse nur in der kategorischen Form. Die Nachfolger des Aristoteles, Theophrastus und Eudemus, fügten zu den kategorischen noch die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse hinzu. Sie fassten sie unter dem Namen der hypothetischen Schlüsse zusammen.[1] Eben so haben die Stoiker sich besonders mit den hypothetischen und disjunctiven Schlüssen beschäftigt und nahmen ihre Beispiele selbst bei den Schlüssen im Allgemeinen von jenen. Der Schluss heisst bei den Stoikern λόγος und ist etwa dasselbe, was der Voraussetzungsschluss der Peripatetiker ist. Der Syllogismus, sagen die Stoiker, besteht aus einer Annahme (λῆμμα), einer Hinzunahme (πρόληψις) und einer Folgerung (ἐπιφορά). Das Beispiel, das die Stoiker zur Verdeutlichung anführen, ist hypothetisch. Es lautet: „Wenn Tag ist, ist Licht, nun ist Tag, also ist Licht.“[2]

§. 43. Die vermischten Schlüsse.

Den reinen Schlüssen stehen die vermischten (conclusiones mixtae), den einfachen die zusammengesetzten (conclusiones compositae) entgegen.

Ein vermischter Schluss ist ein solcher, dessen Obersatz hypothetisch-disjunctiv ist. Der Obersatz ist gleichsam aus zwei Elementen, dem hypothetischen und disjunctiven, vermischt. Alle anderen Elemente in einer und derselben Kategorie lassen sich nicht vermischen, weil sie sich sämmtlich aufheben und widersprechen. So lassen sich in der Quantität das Allgemeine und Besondere nicht vermischen, weil das Allgemeine die Aufhebung des Besonderen und dieses die Aufhebung des Allgemeinen ist, eben so wenig kann in der Qualität Realität und Negation vermischt werden, da die Negation nicht Realität und die Realität nicht Negation ist, auch nicht das Kategorische und Hypothetische, da das Bedingte die Aufhebung des Unbedingten ist, nicht das Problematische, Assertorische und Apodiktische in der Modalität, weil

[1] Zeller, Philosophie der Griechen. 2. Auflage. Bd. II. Abth. II. S. 651 und 652.

[2] Diog. Laert. VII. 76.

das Mögliche noch nicht das Wirkliche und das Wirkliche nicht das Nothwendige ist. Da sich die Modalität des Schlusssatzes nach der des Obersatzes richtet und von allen Elementen in jeder Kategorie nur das Hypothetische und Disjunctive, als sich nicht widersprechend, sich allein vermischen lassen, so ist der vermischte Schluss ein solcher, welcher einen hypothetisch-disjunctiven Obersatz hat. Nach der Zahl der Trennungsglieder in dem Nachsatze des Obersatzes richtet sich die Beschaffenheit des vermischten Schlusses. Mit zwei Trennungsgliedern ist der vermischte Schluss *Dilemma*, mit drei *Trilemma*, mit vier *Tetralemma*, mit mehr als vier *Polylemma*.

§. 44. Das Dilemma.

Das Dilemma (*τὸ διλήμματον*, ursprünglich aus den rhetorischen Fangschlüssen entstanden,[1] syllogismus bicornis) ist ein Schluss, dessen Obersatz hypothetisch-disjunctiv ist und zwei Trennungsglieder hat. Man bejaht entweder im Dilemma (modus ponens), oder man verneint (modus tollens). Man wendet das Dilemma zur Widerlegung der Behauptung des Gegners an. Verneint der Gegner, so wird der Verneinung die Bejahung entgegengestellt, bejaht er, so braucht man die Verneinung als Gegensatz. Man stellt nämlich der bejahenden Behauptung des Gegners, die man so, wie sie ausgesprochen wurde, und wie sie in den Vordersatz des Obersatzes hingestellt wird, die Existenz zweier Trennungsglieder im Nachsatze desselben Obersatzes in der Weise entgegen, dass von der Existenz dieser Trennungsglieder die Existenz der Behauptung des Gegners abhängt. Nun zeigt man im Untersatze, dass die Trennungsglieder (der Grund oder die Bedingung der Behauptung) nicht existiren. Dann wird im Schlusssatze auch die von diesen abhängige Behauptung vernichtet. Der Gegner behauptet: S ist in P. Ich will zeigen: S ist nicht in P und stelle der ersten Behauptung die zwei Trennungsglieder a und b gegenüber. So ist die Formel für die verneinende Art des Dilemma's:

Wenn S in P wäre, müsste jenes entweder in a oder in b sein, weil beide das ganze P ausmachen.
Nun ist S weder in a noch in b,
____
Also ist S nicht in P.

---

[1] Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I, 478, 510 und 525.

Die veranschaulichende Figur ist:

Fig. 41.



S = Subject, P = Prädicat, a und b gleich den beiden P bildenden Trennungsgliedern.

Z. B. Wenn Cajus ein Theolog von entschiedener Gesinnung wäre, müsste er entweder ein Rationalist oder ein Supernaturalist sein;
Nun ist er weder ein Rationalist, noch ein Supernaturalist,

Also ist er kein Theolog von entschiedener Gesinnung.

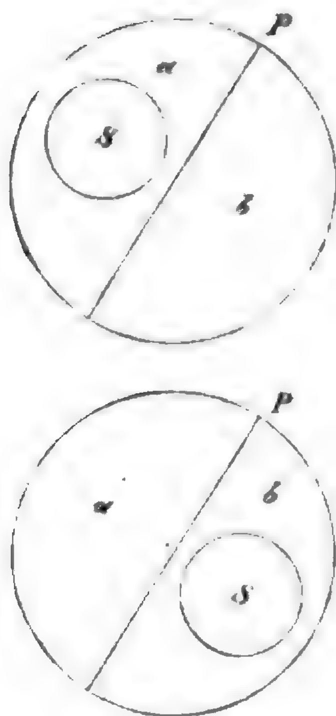
Wenn der Gegner verneint, stellen wir dieser Verneinung im Nachsatze des Obersatzes zwei Trennungsglieder entgegen. Die Trennungsglieder werden in dem Untersatze gesetzt, also auch die von ihnen abhängige Behauptung nach der Formel:

Wenn S nicht in P wäre, dürfte es weder in a noch in b sein,
Nun ist es in a oder in b,

Also ist es in P.

Die bejahende Art veranschaulicht die Figur 42:

Fig. 42.



Wenn Cajus kein entschiedener Theolog wäre, so dürfte er weder ein Rationalist, noch ein Supernaturalist sein;
Nun ist er ein Rationalist oder ein Supernaturalist;

Also ist er ein entschiedener Theolog.

Cajus = S, entschiedener Theolog = P, a und b = Rationalist und Supernaturalist.

Hieraus ergeben sich die Regeln, nach denen das Dilemma, wenn es richtig sein soll, gebildet werden muss:

1) Sind die Trennungsglieder der Grund oder die Bedingung und die von ihnen abhängige Behauptung die Folge oder das Bedingte, so muss wirklich zwischen beiden ein innerer nothwendiger Zusammenhang existiren.

2) Daher müssen die Trennungsglieder im Untersatze gesetzt werden, wenn die von ihnen abhängige Behauptung im Schlusssatze gesetzt werden soll, oder sie müssen im Untersatze aufgehoben werden, wenn die von ihnen abhängige Behauptung im Schlusssatze aufgehoben werden soll.

3) Da von den Trennungsgliedern abhängt, ob man das Prädicat im Schlusssatze dem Subjecte beilegt, oder nicht, so müssen die Trennungsglieder die beiden Hälften des Prädicates sein, oder das ganze Prädicat bilden; sie müssen erschöpfend sein.

Das Dilemma entspricht der Existenzform zweier ein Ganzes bildender Theile in der Natur.

Das von dem Gegner gegen den Aufsteller gekehrte Dilemma ist das Wechseldilemma (dilemma reciprocum, Krokodilenschluss, syllogismus crocodilinus, κροκοδειλίτης). Da nur einer von beiden Streitenden Recht haben kann, wenn die Frage richtig aufgefasst wird, so ist das Wechseldilemma immer auch ein Trugschluss (sophisma, captio), und hat seinen Namen Krokodilenschluss von dem einzelnen Falle des Streites eines Vaters und Krokodils über ein von dem letzteren geraubtes Kind des ersten. Der Schluss, mit dessen Lösung sich die stoische Schule beschäftigte, lautet: Ein Krokodil raubt einem Vater sein Kind und verspricht jenem die Rückgabe desselben, wenn er (der Vater) den Entschluss des Krokodils über die Rückgabe errathen kann. Spricht der Vater die Nichtrückgabe aus, was soll das Krokodil thun? Giebt es dem Vater das Kind zurück, so hat der Vater falsch gerathen, hat aber das Kind, ungeachtet er es nicht bekommen darf; wenn es dem Vater aber das Kind nicht zurückgiebt, so hat jener recht gerathen, und erhält sein Kind. Wenn der Vater auf Rückgabe räth, so läuft er Gefahr, dass das Krokodil behaupte, den Entschluss der Nichtrückgabe gefasst zu haben, und die Rückgabe des Kindes wegen falschen Errathens verweigere.[1] Man hat dem Krokodilenschluss als Wechseldilemma eine andere Form gegeben, nach welcher er also lautet:

Einem ägyptischen Weibe wird von einem Krokodil ein Kind geraubt. Die Mutter bittet um Rückgabe des Kindes. Das Krokodil verspricht dieses zu thun, wenn ihm die Mutter die Wahrheit sage. Die Mutter sagt nun: „Du wirst mir mein Kind nicht wieder zurückgeben" und baut darauf folgendes Dilemma: „Wenn ich sage: Du wirst mir mein Kind nicht wieder zurückgeben, so habe ich entweder die Wahrheit gesprochen oder nicht. Habe ich die Wahrheit gesprochen, so erhalte ich mein Kind, weil unser Vertrag lautet: Wenn ich die Wahrheit spreche, erhalte ich mein Kind. Habe ich die Wahrheit nicht gesprochen, so ist nicht wahr: Du wirst mir mein Kind nicht wieder zurückgeben. Ist dieses nicht wahr, so ist das Gegentheil wahr: Du wirst es mir zurückgeben, also erhalte ich auf jeden Fall mein Kind." Der Schluss ist ein Wechseldilemma, weil dasselbe Dilemma vom Krokodil gegen die Frau also gekehrt werden kann: „Wenn du sagst: Du wirst

[1] Prantl, Gesch. d. Logik, I, 493.

mir mein Kind nicht wieder zurückgeben, so hast du entweder die Wahrheit gesprochen oder nicht. Hast du die Wahrheit gesprochen, so kann ich dir dein Kind nicht zurückgeben, sonst wäre ja deine Behauptung: Du wirst mir das Kind nicht wieder zurückgeben, nicht wahr. Hast du die Wahrheit nicht gesprochen, so kann ich dir dein Kind eben so wenig geben, weil unser Vertrag sich auf die von dir ausgesprochene Wahrheit bezieht, also erhältst du dein Kind auf keinen Fall." Zu den Wechseldilemmen gehört auch der nach der Schulüberlieferung auf die Sophisten unerwiesen zurückgeführte, von Aulus Gellius im zweiten christlichen Jahrhundert[1] erwähnte ἀντιστρέφον oder das Dilemma vom ewigen Processe. A (man nennt gewöhnlich Euathlos) nimmt bei B (dem Sophisten Protagoras) rhetorisch-juristischen Unterricht und verspricht, wenn er den Process gewinne, zu bezahlen. Nun führt er keinen Process und zahlt nicht. Protagoras droht mit einer Klage bei Gericht, und beweist in einem Dilemma, dass er jedenfalls sein Geld jetzt erhalten werde. „Wenn ich diese Klage, sagt er, gegen dich, Euathlos, anhängig gemacht habe, so gewinnst du gegen mich den Process oder du verlierst ihn. Gewinnst du ihn, dann erhalte ich mein Geld, weil unser Vertrag lautet: Beim ersten Process, den du gewinnst, zahlst du mich. Verlierst du den Process, dann musst du mich wieder zahlen, weil dich die Richter verurtheilen." Dagegen kann Euathlos sagen: „Wenn ich den Process gewinne, habe ich nichts zu bezahlen, weil mich die Richter frei sprechen. Verliere ich ihn, zahle ich wieder nichts, weil unser Vertrag auf die Bezahlung im Falle des Gewinnens geht." Man hat dem Dilemma vom ewigen Processe auch diese Wendung gegeben, dass Euathlos die erste Hälfte des Honorars gleich baar bezahlt, die zweite Hälfte beim ersten Processe, welchen er gewinne, zu bezahlen verspricht. Darauf stützt sich dann in derselben Weise das angedeutete Wechseldilemma. Dass hier beide Wechseldilemmen Trugschlüsse sind, ist selbstverständlich. Man nimmt einen und denselben Begriff einmal im eingeschränkten und dann wieder im uneingeschränkten Sinne.

Das Trugdilemma kann auch ohne Reciprocität, d. h. ohne dass es von dem Gegner gegen den Aufsteller gekehrt wird, an und für sich Trugdilemma (sophisma, captio) sein. Dahin gehört das Dilemma gegen den Glauben an Gott bei Sextus Empiricus.[2] „Wenn Gott ist, ist er entweder Körper oder Nichtkörper. Nichtkörper kann er nicht sein; denn jeder Nichtkörper ist ohne Seele und ohne Empfindung, er kann nichts wirken. Körper kann er auch nicht sein. Denn jeder Körper

[1] Noct. attic. V, 10.
[2] Advers. mathem IX, 151.

ist veränderlich und vergänglich, was man von Gott nicht sagen kann. Also ist Gott nicht." Ein anderes Trugdilemma bei demselben[1] gegen den Gottglauben ist folgendes: „Wenn Gott ist, ist er entweder endlich oder unendlich. Unendlich kann er nicht sein; denn dann wäre er unbeweglich und unbeseelt. Denn, wenn das Unendliche sich bewegt, geht es von einem Ort zu dem andern. Wenn es aber an einem Orte ist, ist es begrenzt. Wenn also ein Unendliches ist, ist es unbeweglich, oder, wenn es sich bewegt, ist es nicht unendlich. Wenn es aber von einer Seele zusammengehalten wird (*ὑπὸ ψυχῆς συνέχεται*), so kann dieses nur geschehen, indem es von der Mitte aus zur Grenze und von der Grenze zur Mitte bewegt wird. Im Unendlichen ist aber weder Grenze noch Mitte. Daher ist das Unendliche auch nicht beseelt. Wenn also Gott unendlich ist, so ist er ohne Bewegung und ohne Seele. Man kann aber Gott nur als Etwas, das in Bewegung ist und Seele oder Leben hat, denken. Gott ist also nicht unendlich. Er ist aber auch nicht endlich. Denn, da das Endliche ein Theil des Unendlichen, das Ganze aber besser und vorzüglicher, als der Theil, ist, so wäre das Unendliche besser und vorzüglicher, als Gott, und würde über der göttlichen Natur stehen. Es ist aber abgeschmackt, zu behaupten, dass es etwas Besseres und Vorzüglicheres als Gott gebe. Also ist Gott auch nicht endlich. Wenn er aber weder endlich noch unendlich ist und ausser diesem kein Drittes gedacht werden kann, so ist Gott nichts."[2] Oder das Dilemma:[3] „Wenn Gott ist, hat er entweder keine Stimme oder er hat Stimme. Es ist abgeschmackt, von Gott zu sagen, dass er stumm sei. Wenn er aber Stimme hat, so muss er Stimmwerkzeuge, also Lunge, Mund und Zunge, also auch einen Körper haben. Dieses ist aber eben so abgeschmackt, also ist Gott nicht."

§. 45. Trilemma, Tetralemma, Polylemma.

Das **Trilemma** (Dreisatz, syllogismus tricornis) hat im Nachsatze des Obersatzes drei Trennungsglieder. Der modus ponens hat die Formel:

Wenn S nicht in P wäre, dürfte es weder in a, noch in b, noch in c sein,
Nun ist S in a, oder es ist in b, oder in c,
———
Also in P.

---

[1] Sext. Empiric. adv. mathem. IX, 148.
[2] *Οὐδὲν ἔσται τὸ θεῖον* a. a. O.
[3] Sext. Empir. adv. mathem. IX, 178.

Der modus tollens: Wenn S in P wäre, müsste es entweder in a oder b oder c sein,
Nun ist es weder in a, noch b, noch c,
Also ist S nicht in P.

Z. B. Wenn Cajus ein entschiedener Politiker wäre, müsste er entweder Monarchist, oder Aristokrat, oder Republikaner sein,
Nun ist er keines von diesen,
Also ist er kein entschiedener Politiker.

Das Tetralemma (Viersatz, syllogismus quadricornis) hat vier Trennungsglieder im Nachsatze des Obersatzes.

Der modus ponens lautet:

Wenn S nicht in P wäre, so dürfte es weder in a, noch b, noch c, noch d sein.
Nun ist es entweder in a, oder b, oder c, oder d,
Also ist S in P.

Der modus tollens:

Wenn S in P wäre, so müsste es entweder in a, oder b, oder c, oder d sein.
Nun ist S weder in a, noch b, noch c, noch d,
Also ist es nicht in P.

Z. B. Wenn die Inquisition nützlich wäre, so müsste sie entweder dem Staate, oder der Religion, oder der Wissenschaft, oder der Sittlichkeit förderlich sein,
Nun ist sie allen diesen nicht förderlich,
Also ist sie nicht nützlich.

Das Polylemma (Vielsatz, syllogismus multicornis) hat im Nachsatze des Obersatzes mehr als vier Trennungsglieder. Es müssen gerade so viele sein, als nöthig ist, um die ganze Sphäre des Prädicats zu erschöpfen.

Der modus ponens hat die Formel:

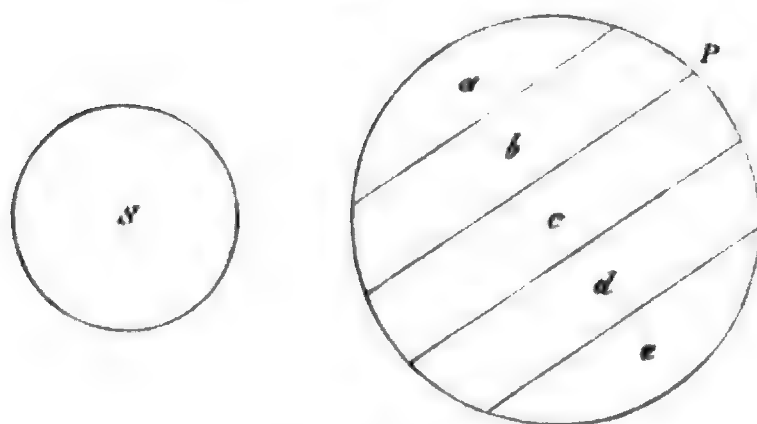
Wenn S nicht in P wäre, so dürfte es weder in a, noch b, noch c, noch d, noch e sein.
Nun ist es in einem von den genannten a, b, c, d, e,
Also ist es in P.

Modus tollens:

Wenn S in P wäre, müsste es entweder in a, oder b, oder c, oder d, oder e sein.
Nun ist es in keinem von diesen,
Also ist es nicht in P.

Wir veranschaulichen die verneinende Art des Polylemma durch nachstehende Figur:

Fig. 43.



Z. B. Wenn die Censur zu rechtfertigen wäre, so müsste sie entweder der vernünftigen Entwickelung der Gedanken, oder Gefühle, oder Triebe, oder Handlungen, oder menschlichen Associationen förderlich sein,

Nun ist sie allem diesen nicht förderlich,

Also ist sie nicht zu rechtfertigen.

S = Censur, zu rechtfertigen = P, a, b, c, d, e = Gedanken, Gefühle, Triebe, Handlungen, Associationen.

Man kann die Veranschaulichung durch Figuren auf die bejahende und verneinende Art des Dilemma's, Trilemma's und Polylemma's in gleicher Weise anwenden, nur, dass bei der bejahenden Art sich die Cirkel S und P, welche die Begriffe darstellen, einschliessen, bei der verneinenden S und P getrennt sind, und a, b, c, d, e die integrirenden Segmente des P-Cirkels bilden.

Die Regeln des Dilemma's gelten nothwendig auch für das Trilemma, Tetralemma und Polylemma; nur sind es in dem ersten drei, in dem zweiten vier und in dem dritten mehr als vier Trennungsglieder und zwar so viele, als zur Erschöpfung des ganzen Prädicatsbegriffes nöthig sind.

Dem Trilemma entspricht in der Natur das dreigetheilte, dem Tetralemma das viergetheilte, dem Polylemma das mehr als vier- oder vielgetheilte Ganze.

§. 46. Die zusammengesetzten Schlüsse.

Zusammengesetzte Schlüsse sind solche, welche aus mehreren Schlüssen bestehen, die, wie Grund und Folge, zusammenhängen, und ein ganzes Gedankenbild darstellen. Zum zusammengesetzten Schlusse gehört also:

1) eine Mehrheit von Schlüssen,
2) ein Causalnexus derselben,

3) das Bilden eines abgeschlossenen Ganzen durch diesen Zusammenhang.

Die zusammengesetzten Schlüsse sind entweder offenbar oder versteckt zusammengesetzt.

Der offenbar zusammengesetzte Schluss besteht aus lauter vollständigen, der versteckt zusammengesetzte aus abgekürzten Schlüssen. Diese letzteren zerfallen, wenn die Abkürzung in Nebensätzen besteht, in Epichereme, wenn sich die Abkürzung in Hauptsätzen darstellt, in Kettenschlüsse.

§. 47. Der Polysyllogismus.

Der Polysyllogismus (Vielschluss, Schlusskette) ist ein offenbar zusammengesetzter Schluss, d. h. ein Schluss, welcher aus mehreren, wie Grund und Folge, zusammenhängenden, ein Ganzes bildenden, vollständigen Schlüssen besteht. Mit allen zusammengesetzten Schlüssen hat der Vielschluss die Mehrheit der Schlüsse, ihren Causalzusammenhang und das Bilden eines Gedanken-Ganzen gemein. Durch die Vollständigkeit der Schlüsse unterscheidet er sich vom Epicherem und Kettenschluss oder den versteckt zusammengesetzten Schlüssen. Schlüsse sind aber dann vollständig, wenn die sie bildenden Sätze, also Ober-, Unter- und Schlusssatz, in Worten ausgedrückt werden. Da nun im Vielschlusse die ihn bildenden Schlüsse im Zusammenhange von Grund und Folge stehen müssen, so sind die Schlüsse des Vielschlusses entweder 1) Schlüsse, welche den Grund eines andern Schlusses enthalten (Grundschlüsse, oder, da der Zeit nach der Grund der Folge vorgeht, wie die Ursache der Wirkung, Vorschlüsse, Prosyllogismen), und 2) Schlüsse, welche die Folge eines andern enthalten (Folgeschlüsse, oder, da die Folge dem Grunde nachfolgt, Nachschlüsse, Episyllogismen). Der Vielschluss ist daher eine einheitliche abgeschlossene Verbindung von Pro- und Episyllogismen. Derjenige Schluss, der den ersten Grund aller andern Schlüsse in der Schlusskette enthält, ist allein Grund- oder Vorschluss (Prosyllogismus), weil er keinen andern Schluss vor sich und keinen weitern Grund über sich hat. Derjenige Schluss, welcher die letzte Folge aller andern als Ganzes zusammenhängenden Schlüsse in sich fasst, ist allein Nachschluss (Episyllogismus oder Folgeschluss), da er nichts mehr hinter sich haben, ihm keine Folge mehr nachkommen kann. Die zwischen dem ersten Prosyllogismus und dem letzten Episyllogismus befindlichen Mittelschlüsse sind hinsichtlich ihrer Causalbedeutung relativ, d. h. ein und derselbe Schluss ist Vorschluss in Beziehung auf seinen Nachschluss und Nachschluss in Beziehung auf seinen Vorschluss. Wenn ich die Schlusskette durch die Schlüsse: 1, 2, 3,

4, 5, 6 andeute und 1 der erste Vorschluss, 6 der letzte Nachschluss ist, so ist 2 Vorschluss von 3 und Nachschluss von 1, 3 Vorschluss von 4 und Nachschluss von 2, 4 Vorschluss von 5 und Nachschluss von 3, 5 Vorschluss von 6 und Nachschluss von 4; 1 aber ist allein Vorschluss und 6 allein Nachschluss.

Die Methode, nach welcher der Polysyllogismus gestellt wird, ist eine zweifache:

1) Man geht von dem Grunde zur Folge, also in der Zeit vom Ersten zum Letzten vor, man beginnt also mit dem ersten Prosyllogismus und endigt mit dem letzten Episyllogismus, und die dazwischen sich befindenden Schlüsse folgen sich immer so, dass der Grundschluss dem Folgeschluss vorausgeht. Man sucht von dem Prädicate des ersten Vorschlusses ein neues Prädicat und so fort, bis man an das Schlussprädicat kommt, und zeigt, dass dieses das Prädicat aller vorausgegangenen Prädicate ist. Da das Prädicat dem Subjecte gegenüber die grössere Sphäre hat und das vorausgehende Prädicat im folgenden Schlusse zum Subjecte der nächsten Prämisse gemacht wird, um ein neues Prädicat zu finden, so geht man von der kleinern zur grössern Sphäre, vom Einzelnen zum Allgemeinen über und steigt also aufwärts. Daher heisst diese erste Methode die progressive, weil sie mit dem Episyllogismus schliesst, episyllogistische, aufsteigende Methode des Vielschlusses, z. B.

1.

Wer dem heiligen Rock in Trier religiöse Verehrung erweist, erweist sie einem Stück Tuch;
Cajus thut dieses u. s. w.
Also verehrt Cajus ein Stück Tuch.

2.

Wer einem Stück Tuch religiöse Verehrung erweist, erweist sie einem an sich achtungs- und werthlosen Gegenstand;
Cajus thut dieses u. s. w.
Also verehrt er einen an sich achtungs- und werthlosen Gegenstand.

3.

Wer einem an sich achtungs- und werthlosen Gegenstand religiöse Verehrung erweist, huldigt dem Princip der Volksverdummung;
Cajus thut dieses u. s. w.
Also huldigt er dem Princip der Volksverdummung.

4.

Wer dem Princip der Volksverdummung huldigt, huldigt dem Princip der Volksverschlechterung;
Cajus huldigt dem Princip der Volksverdummung;
Also huldigt er dem Princip der Volksverschlechterung.

5.

Wer dem Princip der Volksverschlechterung huldigt, ist entweder beschränkt oder böswillig;
Cajus huldigt dem Princip der Volksverschlechterung,
Also ist er entweder beschränkt oder böswillig.

Nach der zweiten Methode geht man im Vielschlusse von der letzten Folge zum ersten Grunde zurück, steigt vom Allgemeinen zum Einzelnen, von der grössern Sphäre zur kleinern herab und endigt mit dem ersten Prosyllogismus. Daher ist diese Methode die regressive, absteigende, prosyllogistische. Das obige Beispiel lautet jetzt also:

1.

Wer dem Princip der Volksverschlechterung huldigt, ist entweder beschränkt oder böswillig;
Cajus huldigt dem Princip der Volksverschlechterung,
Also ist er entweder beschränkt oder böswillig.

2.

Wer dem Princip der Volksverdummung huldigt, huldigt dem Princip der Volksverschlechterung;
Cajus huldigt dem Princip der Volksverdummung,
Also huldigt er dem Princip der Volksverschlechterung.

3.

Wer einem an sich achtungs- und werthlosen Gegenstand religiöse Verehrung erweist, huldigt dem Princip der Volksverdummung;
Cajus verehrt einen solchen Gegenstand,
Also thut er dieses.

4.

Wer einem Stück Tuch religiöse Verehrung erweist, erweist sie einem an sich achtungs- und werthlosen Gegenstand;
Cajus verehrt ein Stück Tuch,
Also verehrt er einen an sich achtungs- und werthlosen Gegenstand.

5.

Wer dem heiligen Rock in Trier religiöse Verehrung erweist, erweist sie einem Stück Tuch;
Cajus thut dieses,
Also verehrt Cajus ein Stück Tuch.

Hier kommen 5, 4, 3, 2, 1 in die Ordnung von 1, 2, 3, 4, 5, sind also regressiv, während das erste Beispiel in der gewöhnlichen Ordnung von 1, 2, 3, 4, 5 progressiv ist. Das Beispiel der ersten Methode fängt mit dem ersten Prosyllogismus an und hört mit dem letzten Episyllogismus auf, ist also episyllogistisch, das der zweiten be-

ginnt mit dem letzten Episyllogismus und geht zum ersten Prosyllogismus zurück, ist also prosyllogistisch.

Man kann einen einfachen Schluss in einen Polysyllogismus verwandeln, wenn man nach dem Grunde oder Beweise des Obersatzes und des Untersatzes fragt und diese Begründung in neuen Syllogismen (Prosyllogismen) giebt, wie, wenn man nach den Folgen des Schlusssatzes im einfachen Schlusse forscht und das aus diesem Schlusssatze Folgende abermals in der Form von Syllogismen (Episyllogismen) ausdrückt. Der einfache Schluss wird so zwischen Pro- und Episyllogismus gestellt, ist der Episyllogismus seines Prosyllogismus und der Prosyllogismus seines Episyllogismus, also Polysyllogismus oder Vielschluss.

§. 48. Das Epicherem.

Das Epicherem (ἐπιχείρημα, Angriff, in der Bedeutung von Beweis genommen) gehört zu den versteckt zusammengesetzten Schlüssen; es hat also abgekürzte Schlüsse. Die Abkürzung des Syllogismus liegt in einem Nebensatze des einfachen Hauptschlusses und enthält den Grund oder die Bedingung irgend einer Prämisse des letztern. Durch diesen Grund wird die Prämisse bewiesen. Daher ist das Epicherem ein Schluss, welcher bei einer Prämisse einen abgekürzten beweisenden Syllogismus in der Form eines Neben- oder Beisatzes bei sich hat. Da jeder Schluss, welcher den Grund oder die Bedingung enthält, Prosyllogismus oder Vorschluss ist, so kann man das Epicherem auch einen Schluss nennen, welcher einen oder mehrere abgekürzte Prosyllogismen in der Form von Nebensätzen enthält.

Es kann demnach nur so vielerlei Arten von Epicheremen geben, als es im Schlusse Sätze giebt, welche einer Begründung oder eines Vorschlusses bedürfen. Nun aber ist der Schluss gewiss, sobald die Prämissen, Ober- und Untersatz, gewiss sind, und zwischen ihnen und dem Schlusssatze ein innerer nothwendiger Zusammenhang existirt. Die Prämissen können aber so beschaffen sein, dass sie noch einer Begründung oder eines weiteren Vorschlusses bedürfen. Dieses kann also 1) beim Obersatze, 2) beim Untersatze, 3) bei beiden zugleich vorkommen. So erhalten wir drei Klassen von Epicheremen.

Das Epicherem der ersten Klasse (epicheirema primi ordinis) ist ein solches, welches im Obersatze einen oder mehrere denselben beweisende Nebensätze (abgekürzte Prosyllogismen) hat.

Es wird nach der Formel gebildet:

M = P; denn es ist x, oder denn es sind x, y, z;
S = M;
S = P.

Z. B. mit einem abgekürzten Prosyllogismus:

Alle deutschen Patrioten wollen die Einheit und Freiheit Deutschlands; denn sie wollen das Beste ihres Vaterlandes;
Cajus ist ein deutscher Patriot,
Also will er die Einheit und Freiheit Deutschlands.

Der Nebensatz ist die Abkürzung von folgendem Prosyllogismus:

Alle, welche das Beste des deutschen Vaterlandes wollen, wollen die Einheit und Freiheit Deutschlands;
Alle deutschen Patrioten wollen das Beste des deutschen Vaterlandes;
Also wollen sie die Einheit und Freiheit Deutschlands.

Mit mehreren abgekürzten Prosyllogismen:

Alle Pflanzen sind Organismen; denn sie wachsen, ernähren sich und pflanzen sich fort;
Alle Rosen sind Pflanzen,
Also sind alle Rosen Organismen.

Aus den drei Nebensätzen lassen sich leicht drei Prosyllogismen bilden.

Das Epicherem der zweiten Klasse (epicheirema secundi ordinis) ist ein solches, welches im Untersatze einen oder mehrere denselben beweisende Nebensätze (abgekürzte Prosyllogismen) enthält nach der Formel:

M = P;
S = M; denn es ist x, oder denn es sind x, y, z,
Also ist S = P.

Z. B. mit einem abgekürzten Prosyllogismus:

Alle deutschen Patrioten wollen die Einheit und Freiheit Deutschlands;
Cajus ist ein deutscher Patriot; denn er hat eine wahre Liebe zu seinem deutschen Vaterlande;
Also will Cajus die Einheit und Freiheit Deutschlands.

Der beweisende Nebensatz des Untersatzes enthält in seiner Abkürzung folgenden Prosyllogismus:

Wer sein deutsches Vaterland wahrhaft liebt, ist ein deutscher Patriot;
Cajus liebt sein deutsches Vaterland wahrhaft,
Also ist Cajus ein deutscher Patriot.

Mit mehreren Prosyllogismen:

Alle Pflanzen sind Organismen;
Alle Rosen sind Pflanzen; denn sie haben ein wirkliches Leben, zeigen keine Empfindung und sind ohne willkürliche Bewegung,
Also sind alle Rosen Organismen.

Auch hier lassen sich nach der Zahl der Nebensätze im Untersatze leicht Prosyllogismen des Untersatzes bilden.

Das Epicherem der dritten Ordnung (epicheirema tertii ordinis) hat den oder die beweisenden Nebensätze bei beiden Prämissen zugleich nach der Formel:

M = P; denn es ist x, oder denn es sind x, y, z;
S = M; denn es ist x, oder denn es sind x, y, z,
―――――――――
Also ist S = P.

Z. B. mit einem abgekürzten Prosyllogismus:

Alle deutschen Patrioten wollen die Einheit und Freiheit Deutschlands; denn sie wollen das Beste ihres Vaterlandes;
Cajus ist ein deutscher Patriot; denn er liebt sein Vaterland wahrhaft:
―――――――――
Also will Cajus die Einheit und Freiheit Deutschlands.

Mit mehreren abgekürzten Prosyllogismen:

Alle Pflanzen sind Organismen; denn sie wachsen, ernähren sich, pflanzen sich fort;
Alle Rosen sind Pflanzen; denn sie haben ein wirkliches Leben, zeigen keine Empfindung und sind ohne willkürliche Bewegung;
―――――――――
Also sind alle Rosen Organismen.

Die beweisenden Nebensätze sind also in allen drei Arten von Epicheremen abgekürzte Prosyllogismen des Hauptschlusses, dessen Prämissen sie zu begründen haben; demnach verhält sich der Hauptschluss zu ihnen, wie der Episyllogismus zu seinem Prosyllogismus, und daher ist das Epicherem ein abgekürzter Vielschluss (Polysyllogismus), bei welchem der Prosyllogismus im Nebensatze liegt. Es ist also nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach von dem gewöhnlichen Polysyllogismus verschieden.

Das Epicherem kennt Aristoteles als Versuchsschluss (*συλλογισμὸς διαλεκτικός*). Man versucht bei Streitfragen aus dem Satze und aus dessen Verneinung zu schliessen, zur Uebung in der Dialektik und zur Auflösung des verfänglichen Scheines.[1]

§. 49. Der Kettenschluss.

Der **Kettenschluss** (*σωρείτης*, sorites, acervus, syllogismus acervatus, syllogismus concatenatus) ist, wie das Epicherem, ein versteckt zusammengesetzter Schluss und besteht also ebenfalls aus abgekürzten Syllo-

---

[1] Ueberweg, Logik, 3. Aufl. S. 358.

gismen; nur liegt diese Abkürzung nicht, wie beim Epicherem, in Neben-, sondern in Hauptsätzen. Der Kettenschluss ist demnach ein Schluss, **welcher aus mehreren abgekürzten, in Hauptsätzen, wie Grund und Folge, zusammenhängenden, ein Ganzes bildenden Schlüssen besteht.** Die Hauptsätze sind abgekürzte Syllogismen und demnach ist der Kettenschluss ein abgekürzter Vielschluss und von diesem nur durch die Form verschieden. Wie entsteht aus einem Vielschlusse ein Kettenschluss? In den einzelnen Schlüssen eines jeden Vielschlusses wird immer das gleiche Subject des Schlusssatzes subsumirt. Subsumirt wird im Untersatze. Es ist also nicht nöthig, dass man jeden Untersatz eines jeden einzelnen Schlusses im Vielschlusse in Worten ausdrückt. Man kann daher die Untersätze hinweglassen, mit Ausnahme des Untersatzes des ersten Syllogismus, um den zu subsumirenden Gegenstand zu kennen. Diesen letzteren stellt man entweder an die Spitze oder an das Ende des Kettenschlusses unmittelbar vor den Schlusssatz. Durch alle Schlüsse des Vielschlusses soll zuletzt der Schlusssatz des letzten Syllogismus gewiss gemacht oder vermittelt werden. Man hat daher im Kettenschlusse die Schlusssätze aller andern Schlüsse mit Ausnahme des letzten, durch alle andern Schlüsse zu vermittelnden Schlusssatzes nicht in Worten auszudrücken und kann daher auch diese Schlusssätze mit Ausnahme des letzten hinweglassen. Von den Obersätzen darf keiner hinweggelassen werden, weil jeder Obersatz eine neue allgemeine Regel, also einen neuen Mittelbegriff zwischen dem Subjecte und Prädicate des Schlusssatzes enthält, alle diese allgemeinen Regeln und Mittelbegriffe aber angeführt werden müssen, da jede, beziehungsweise jeder von ihnen die Abkürzung eines neuen vermittelnden Schlusses, also eines Prosyllogismus in Bezug auf den letzten Schlusssatz des ganzen Kettenschlusses ist. Man kann daher nach der Zahl dieser Obersätze die Zahl der abgekürzten Schlüsse des Vielschlusses bestimmen, da die eine nothwendig so gross sein muss, als die andere. Der Kettenschluss besteht demnach 1) aus dem Untersatze des ersten Syllogismus, 2) aus den sämmtlichen Obersätzen aller Syllogismen und 3) aus dem Schlusssatz des letzten Syllogismus. Sämmtliche Untersätze mit Ausnahme des ersten und sämmtliche Schlusssätze mit Ausnahme des letzten werden im Vielschlusse zur Bildung des Kettenschlusses hinweggelassen. Man verwandelt auf diese Weise zugleich jeden Vielschluss in einen Kettenschluss. Man führt aber eben so leicht jeden Kettenschluss wieder in seinen Vielschluss zurück, da dieser aus so vielen Schlüssen besteht, als der Kettenschluss Obersätze hat und man zu jedem Obersatze nur durch Subsumtion des Subjectes im Schlusssatze den entsprechenden Unter- und Schlusssatz hinzuzufügen braucht, um wieder den ursprünglichen Vielschluss zu erhalten. Wir haben z. B. den Vielschluss:

1.

Wer wahre Freiheit will, will auch die Freiheit des Volkes;
Cajus will wahre Freiheit;

Also will er auch die Freiheit des Volkes.

2.

Wer die Freiheit des Volkes will, will seine Unabhängigkeit von den Fesseln der Despotie;
Cajus will die Freiheit des Volkes,

Also will er seine Unabhängigkeit von den Fesseln der Despotie.

3.

Wer die Unabhängigkeit von der Despotie will, will eine wahre Volksvertretung in der Monarchie;
Cajus will Unabhängigkeit von der Despotie,

Also will er eine wahre Volksvertretung.

4.

Wer eine wahre Volksvertretung will, will keine Paralysirung derselben durch die Regierung;
Cajus will wahre Volksvertretung,

Also will er keine Paralysirung derselben durch die Regierung.

5.

Wer keine Paralysirung der Volksvertretung durch die Regierung will, will Verantwortlichkeit des Ministeriums;
Cajus will keine Paralysirung der Volksvertretung durch die Regierung,

---

Also will Cajus Verantwortlichkeit des Ministeriums.

Hieraus entsteht unter Anwendung der oben angedeuteten Grundsätze folgender Kettenschluss:

1) Cajus will wahre Freiheit,
2) Wer wahre Freiheit will, will auch die Freiheit des Volkes,
3) Wer die Freiheit des Volkes will, will seine Unabhängigkeit von der Despotie,
4) Wer seine Unabhängigkeit von der Despotie will, will wahre Volksvertretung in der Monarchie,
5) Wer wahre Volksvertretung in der Monarchie will, will keine Paralysirung der Volksvertretung durch die Regierung,
6) Wer keine Paralysirung der Volksvertretung durch die Regierung will, will Verantwortlichkeit des Ministeriums.

---

7) Also will Cajus Verantwortlichkeit des Ministeriums.

Nr. 1 ist erster Untersatz des ersten Syllogismus im Vielschlusse und könnte auch eben so gut als Nr. 6 unmittelbar vor dem Schlusssatze stehen. Nr. 2, 3, 4, 5, 6 sind die Obersätze der als Grund und Folge zusammenhängenden sämmtlichen fünf Schlüsse des Vielschlusses. Nr. 7 ist der letzte Schlusssatz des letzten Syllogismus des Vielschlusses. Die Unterordnung des Subjectes: Cajus denkt man sich bei jedem Obersatze hinzu und erhält durch die in Worten ausgedrückte Hinzufügung des für sich hinzugedachten Unter- und Schlusssatzes jedesmal den entsprechenden Schluss des Vielschlusses.

Der Kettenschluss gründet sich auf dieselben Wahrheiten und Grundsätze, wie der einfache Schluss. Beim einfachen Schlusse setzt man voraus, dass das Prädicat des Schlusssatzes noch nicht mit Gewissheit dem Subjecte beigelegt werden kann. Darum sucht man in den Prämissen ein anderes gewisses Prädicat zu dem Subjecte des Schlusssatzes, und zeigt in den Prämissen, dass das ungewisse Prädicat des Schlusssatzes jedenfalls das gewisse Prädicat dieses gewissen Prädicates des Subjectes ist; dann folgt im Schlusssatze, dass das Prädicat jenes Prädicates auch das Prädicat des Subjectes ist. Praedicatum praedicati est praedicatum subjecti. Beim Kettenschlusse wird dem Subjecte des Schlusssatzes in den Prämissen ein gewisses Prädicat, diesem Prädicat wieder ein gewisses Prädicat und diesem wieder ein neues Prädicat und so fort beigelegt, bis man zeigen kann, dass das Schlussprädicat das gewisse Prädicat aller dieser gewissen Prädicate des Subjectes im Schlusssatze, also auch das gewisse Prädicat des Subjectes selbst ist. Praedicatum praedicatorum est praedicatum subjecti. Der Unterschied liegt also lediglich in der Zahl der das Subject und Schlussprädicat vermittelnden Prädicate. Der einfache Schluss hat e i n vermittelndes Prädicat, der Kettenschluss gleich dem Vielschlusse m e h r e r e vermittelnde Prädicate. Der einfache Schluss hat ferner, wie schon Aristoteles zeigte, drei Grundbegriffe, den Subjects- oder Unterbegriff (terminus minor), den Prädicats- oder Oberbegriff (terminus major) und den Mittelbegriff (terminus medius) in den Prämissen, welcher beide, Subject und Prädicat, vermittelt nach dem Grundsatze:

Duo uni consentientia inter se consentiunt. Beim Kettenschlusse sind es mehrere Mittelbegriffe (termini medii) und sein Grundsatz ist:

Duo pluribus consentientia inter se consentiunt. Die Formel des einfachen Schlusses lautet:

M — P
S — M
Also S — P

Beim Kettenschlusse haben wir statt des einen Mittelbegriffes viele, im obigen Beispiele fünf, also a, b, c, d, e. Die Formel ist also:

$$\begin{array}{l} a\ b\ c\ d\ e = P \\ \underline{S = a\ b\ c\ d\ e} \\ \text{Also } S = P \end{array}$$

Man sieht hieraus, dass die Bildung eines richtigen Kettenschlusses schwieriger ist, als die eines einfachen Syllogismus. Denn es ist leichter, einen einzigen Mittelbegriff zu finden, in welchem zwei Begriffe übereinstimmen, während es schwieriger hält, viele Mittelbegriffe der Uebereinstimmung für Subject und Prädicat aufzustellen.

Da der Kettenschluss, wie gezeigt wurde, ein abgekürzter Vielschluss ist, so muss er so viel Methoden, als dieser, zulassen, also zwei Methoden seiner Bildung.

1) Man geht von dem Grunde zur Folge vorwärts, man beginnt mit dem ersten Prosyllogismus und endigt mit dem letzten Episyllogismus, man sucht von jedem Prädicate ein neues Prädicat bis zur Aufstellung des Schlussprädicates des Subjects, steigt also vom Einzelnen oder Besondern zum Allgemeinen, da das nächste Prädicat, als das vorausgehende einschliessend, immer grösser sein muss. Daher heisst der Kettenschluss nach dieser Methode der progressive, episyllogistische, aufsteigende, da dieses die natürliche Ordnung der Gedanken ist, der gemeine, und, weil man ihn fälschlich Aristoteles beigeschrieben hat, der Aristotelische.

2) Man geht von der Folge zum Grunde zurück, man beginnt mit dem letzten Episyllogismus und endigt mit dem ersten Prosyllogismus, man geht vom Allgemeinen zum Besondern oder Einzelnen, von der grösseren Sphäre zur kleineren herunter, man kehrt die Ordnung der Prämissen in ihrer Aufeinanderfolge um, so dass die letzte Prämisse die erste und die erste die letzte wird, eine Methode, welche von Rudolph Goklenius in Marburg (geb. 1547, gest. 1628) aufgestellt wurde. Daher heisst der Kettenschluss nach dieser Methode der regressive, prosyllogistische, weil man mit dem Prosyllogismus schliesst, absteigende, umgekehrte, Goklenische Kettenschluss.[1]

Der oben beispielsweise gegebene Kettenschluss ist der gemeine. Umgekehrt wird er also lauten:

Wer keine Paralysirung der Volksvertretung durch die Regierung will, will Verantwortlichkeit des Ministeriums,
Wer wahre Volksvertretung in der Monarchie will, will keine Paralysirung der Volksvertretung durch die Regierung,

[1] Er stellt diesen Kettenschluss auf in isagoge in organon Aristotelis (vom Jahre 1598), cap. IV.

Wer Unabhängigkeit des Volkes von der Despotie will, will wahre Volksvertretung in der Monarchie,
Wer die Freiheit des Volkes will, will seine Unabhängigkeit von der Despotie,
Wer wahre Freiheit will, will auch die Freiheit des Volkes,
Cajus will wahre Freiheit

Also will er Verantwortlichkeit des Ministeriums.

Während im gemeinen Kettenschlusse das Prädicat der ersten Prämisse Subject in der nächsten u. s. f. wird, wird im umgekehrten das Subject der ersten Prämisse in der nächsten Prädicat u. s. f. Das Resultat ist dasselbe, weil in beiden Fällen die Uebereinstimmung desselben Subjects- und Prädicatsbegriffs mit den gleichen Mittelbegriffen, deren Zahl durch die Zahl der Obersätze des Vielschlusses bestimmt wird, also in dem obigen Beispiele 5 beträgt, ausgesprochen wird.

Der Kettenschluss wird verneinend, wenn der Untersatz des ersten Syllogismus an der Spitze oder am Ende der Prämissen verneint wird, weil in diesem Falle das Subject den Mittelbegriffen nicht untergeordnet wird, also auch dem Schlussprädicate des Schlusssatzes nicht untergeordnet werden kann.

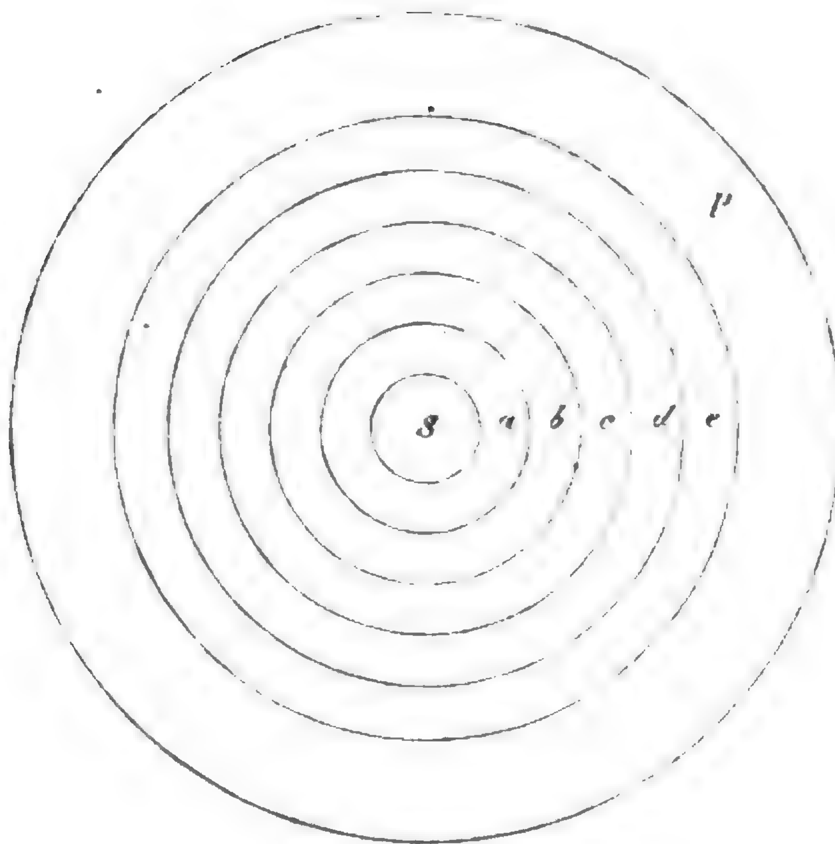
Der kategorische Kettenschluss kann hypothetisch werden, wenn man ihn in zwei Glieder, ein Vorder- und Hinterglied, zerlegt und so das Prädicat nur bedingungsweise in den Prämissen mit den Subjecte zusammenbringt.

Z. B. Wenn die Seele einfach ist, ist sie nicht zusammengesetzt,
Wenn sie nicht zusammengesetzt ist, hat sie keine Theile,
Wenn sie keine Theile hat, löst sie sich nicht in Theile auf,
Wenn sie sich nicht in Theile auflöst, hört sie nicht auf zu sein,
Wenn sie nicht aufhört zu sein, ist sie unsterblich;
Nun ist die Seele einfach;

Also ist sie unsterblich.

Wir stellen den Kettenschluss in seiner Gewissheit und Nothwendigkeit und die mit ihm zusammenhängenden Wahrheiten, so wie die beiden Methoden seiner Bildung, durch folgende Figur dar.

Fig. 44.



Der gemeine oder aufsteigende (episyllogistische) Kettenschluss hat die Formel

S in a
a in b
b in c
c in d
d in e
e in P

Also S in P

Der umgekehrte, absteigende (prosyllogistische) Kettenschluss hat die Formel

e in P
d in e
c in d
b in c
a in b
S in a

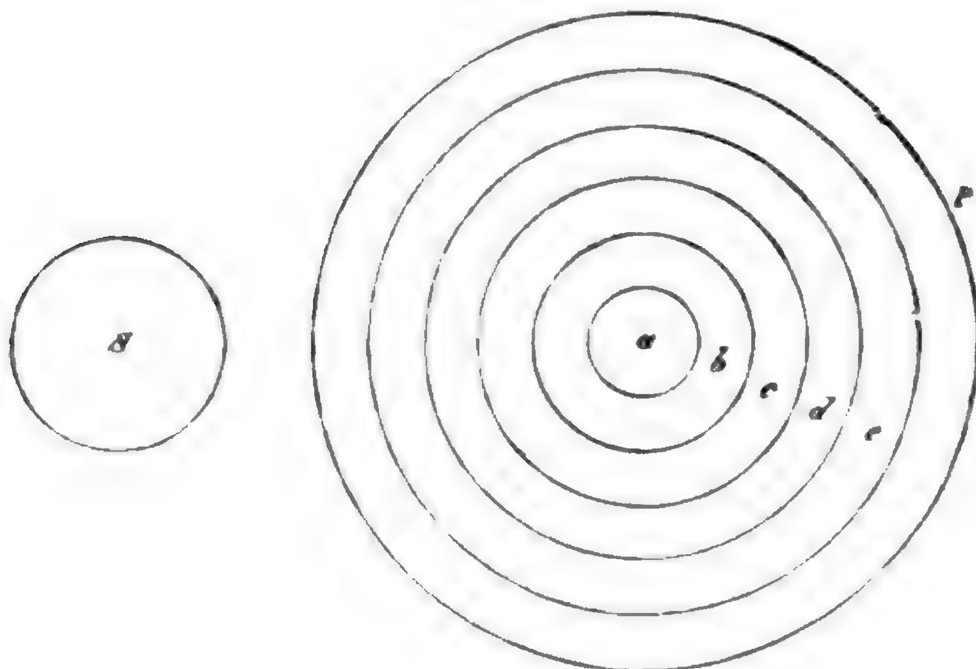
Also S in P

Der Unterbegriff oder Subjectsbegriff ist S, der Ober- oder Prädicatsbegriff P, die Mittelbegriffe (termini medii) sind a, b, c, d, e. Ist S in a, b, c, d, e und a, b, c, d, e in P, so ist nothwendig auch S in P. Das Resultat ist gleich, ob man hinauf- oder heruntersteigt. Im aufsteigenden Kettenschlusse ist nach der Formel das Prädicat der ersten Prämisse Subject in der zweiten u. s. f. So ist in der ersten: S in a das a Prädicat und dieses a ist in der nächsten Prämisse: a in b Subject, in dieser ist b Prädicat und dieses Prädicat ist in der nächsten Prämisse: b in c Subject und so fort bis zur letzten Prämisse e in P, wo dann das Prädicat Schlussprädicat des Subjectes ist. Im absteigenden oder umgekehrten Kettenschlusse ist das Subject der ersten

Prämisse Prädicat der zweiten u. s. f. nach der obigen Formel. So ist in der ersten Prämisse: e in P das e Subject, dieses Subject wird in der zweiten Prämisse: d in e Prädicat. Hier ist d Subject und wird in der darauf folgenden Prämisse: c in d wieder Prädicat u. s. f. bis zur letzten Prämisse S in a, worauf dasselbe Subject S im Schlusssatze mit dem Schlussprädicate P verbunden wird.

Die Figur für den verneinenden Kettenschluss ist

Fig. 45.



Hieraus geht folgende Formel für die Verneinung des Kettenschlusses hervor:

S ist nicht in a
a ist in b
b in c
c in d
d in e
e in P

Also ist S nicht in P.

Der Sorites bedeutet ursprünglich einen Fangschluss der megarischen Schule von σωρός (Haufe), weil man dabei wahrscheinlich die Frage aufwarf: Wie viele Getreidekörner machen einen Haufen? Cicero kennt diesen Sorites als acervus tritici.[1] Aristoteles kennt den Sorites als Bezeichnung des Kettenschlusses nicht, wiewohl er ihm der Sache nach in so

---

[1] Acad. II, 29 und III, 16, woselbst die Andeutung gemacht wird, dass in dem Sorites überhaupt das minutatim et gradatim addere liegt, wofür viele andere Fangschlüsse der Megariker Beispiele liefern.

fern nicht ganz unbekannt war, als er andeutet, dass es gleichgültig ist, ob die Vermittlung des Subjects- oder Prädicatsbegriffes durch einen oder mehrere Mittelbegriffe stattfindet, welches Letztere beim Kettenschlusse geschieht.[1]

Der Kettenschluss kann, wie der einfache oder vermischte oder offenbar zusammengesetzte Schluss oder wie das Epicherem, da sein Unterschied ein rein formeller ist, auch als Trugschluss auftreten.

So wird von Sextus Empiricus ein Kettenschluss des Carneades aus Cyrene, Vorstandes der mittleren Akademie (214—129), nach dem Zeugnisse des Klitomachos, welcher ihm in Leitung seiner Schule nachfolgte, mitgetheilt, der gegen den Götterglauben gerichtet ist und also lautet:

Wenn Jupiter Gott wäre, wäre auch Neptun, sein Bruder, Gott,
Wenn Neptun (der Wassergott) Gott wäre, wäre auch der Fluss Acheloos Gott,
Wenn Acheloos Gott wäre, wäre auch der Nil Gott,
Wenn der Nil Gott wäre, wäre jeder Fluss Gott, wären auch die Bäche (*οἱ ῥύακες*) Götter;
Wenn die Bäche Götter wären, wären auch die Wassergräben (*αἱ χαράδραι*) Götter,
Nun sind aber die Wassergräben keine Götter;
Also ist auch Jupiter kein Gott.[2]

Ein ähnlicher Kettenschluss gegen den Polytheismus lautet:

Wenn die Sonne (*ἥλιος*) Gott wäre, so wäre auch der Tag Gott; denn die Sonne ist nichts anderes, als der Tag auf der Erde,
Wenn der Tag Gott wäre, wäre auch der Monat Gott; denn der Monat besteht aus Tagen,
Wenn der Monat Gott wäre, wäre auch das Jahr Gott; denn das Jahr besteht aus Monaten,
Nun ist aber das Jahr kein Gott;
Also ist auch die Sonne nicht Gott.[3]

Bei diesem Kettenschlusse haben die Prämissen beweisende Nebensätze, welche abgekürzte Prosyllogismen oder Grundschlüsse für die von ihnen bewiesenen Hauptsätze oder Prämissen sind, und, da man Schlüsse mit in der Form abgekürzter Syllogismen beweisenden Nebensätzen Epichereme nennt, so ist dieses Beispiel ein aus abgekürzten Epicheremen bestehender Kettenschluss.

---

[1] Anal. prior. I, 41: *Ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος καὶ εἰ διὰ πλειόνων συνάπτοι πρὸς τὸ* B *ταὐτὸ γὰρ ἔσται σχῆμα καὶ ἐπὶ τῶν πολλῶν.* Prantl, Gesch. d. Logik, I, 294.

[2] Sext. Emp. adv. Mathem. IX, 182 und 183.

[3] Adv. Mathem. IX, 184.

Noch andere solche Kettenschlüsse von Carneades gegen den Glauben an Diana, Venus und Ceres führt Sextus Empiricus an.[1]

Dem Kettenschlusse entspricht in der Natur als Existenzform das Ganze von zusammenhängenden Ursachen und Wirkungen, welche man von oben nach unten oder von unten nach oben steigend wahrnimmt. Dasselbe ist auch bei der Schlusskette oder dem Polysyllogismus der Fall. Dem Epicherem entspricht als Existenzform die wirkliche Verbindung der Wirkung mit der zu ihr gehörigen Ursache.

§. 50. Die Fehlschlüsse.

Alles menschlichen Begreifens, Urtheilens und Schliessens objectiver Zweck ist die Wahrheit. Sehr häufig aber wird durch das Denken statt der Wahrheit nur Irrthum gewonnen. Die Wahrheit ist die Gesundheit, der Irrthum die Krankheit des Erkennens. Die Logik ist nicht allein Pathologie oder Leidenslehre, sie ist auch Therapie oder Heillehre gegenüber den Krankheiten unseres Verstandes und unserer Vernunft oder unsern Irrthümern. Heilen kann man von Irrthümern nur dann, wenn man sie kennt, wie kein Arzt die Krankheit beseitigen kann, deren Symptome ihm unbekannt sind. Man sucht die Wahrheit durch den Beweis zu begründen und giebt diesen in der Gestalt des Schlusses. Den wahren oder richtigen Schlüssen stehen die falschen oder unrichtigen, die so genannten Fehlschlüsse (fallaciae) entgegen. Diese sind entweder solche Fehlschlüsse, welche ohne die Absicht der Täuschung entstehen, Fehlschlüsse im engern Sinne (paralogismi) oder Fehlschlüsse mit der Absicht der Täuschung Trugschlüsse (sophismata). Absichtslos im besten Glauben irren sich die Menschen. So hat Melanchthon dem römischen Katholicismus die Paralogismen nachgewiesen, auf welche er sich stützt. So hat Aristoteles die Trugschlüsse in einem besondern logischen Werke[2] behandelt. Der Eintheilungsgrund der Fehlschlüsse kann sich nicht auf das Vorhandensein oder den Mangel der Absicht in der Falschheit des Schlusses beziehen. Der Theilungsgrund wäre hier nur die sittliche Werthschätzung. Es ist aber für die Falschheit eines Schlusses ganz gleichgültig, ob diese mit oder ohne Absicht das ist, was sie ist. Der Fehlschluss ist in jedem Falle falsch, ob mit oder

---

[1] Er nennt sie *σωρείτας — εἰς τὸ μὴ εἶναι θεούς* (adv. mathem. IX, 190; vergl. IX, 185—189.)

[2] *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι.* Prantl, Gesch. d. Logik, I, 92 und 346 deutet auf den engen Anschluss dieser Schrift an die Topik hin, welche den Syllogismus im Gebiete der blossen Meinung verfolgt, ohne dass er deshalb jene Schrift, wie Waitz, zum neunten Buche der Topik macht.

ohne Absicht des Schliessenden. Wir müssen also einen andern Theilungsgrund suchen, wenn wir die Fehlschlüsse richtig abtheilen wollen. Dieser kann nur in der Art und Weise ihrer Bildung, in der äusseren Stellung ihrer Theile, also in ihrer Form oder bei richtiger Form in dem falschen Inhalte einzelner, den Schluss ausmachenden Sätze liegen. Ein solcher Theilungsgrund muss für die absichtlichen und unabsichtlichen Fehlschlüsse gelten, weil man sich mit oder ohne Absicht gegen die Form oder den Inhalt des Schlusses verfehlen kann.

Die Schlüsse zerfallen demnach in formelle und materielle. Die formellen Fehlschlüsse beruhen 1) auf einer falschen Sphärenvergleichung, 2) auf Mehrdeutigkeit eines und desselben Begriffes, was gewöhnlich beim Mittelbegriffe geschieht, 3) durch Auslassen der nöthigen Einschränkung im Fragepunkte.

Was die Sphärenvergleichung betrifft, so gehören hierher folgende Fehlschlüsse: a) Schlüsse mit negativem Untersatz in der ersten Figur.

Z. B. Kein Mystiker liebt die evangelisch-protestantische Union;
Cajus ist kein Mystiker;
Also liebt Cajus die evangelisch-protestantische Union nicht.

Ich kann nur dann sagen, dass S nicht in P, weil M nicht in P ist, wenn S wirklich in M ist.

b) Fehlschlüsse mit lauter bejahenden Prämissen in der zweiten Schlussfigur.

c) Schlüsse mit verneinendem Untersatze oder allgemeinem Schlusssatze in der dritten Figur.

d) Die fallacia de consequentia ad antecedens bei hypothetischen Schlüssen.

Z. B. Wenn es schneit, wird es weiss
Nun wird es weiss
Also hat es geschneit.

Man kann wohl vom Grunde auf die Folge, nicht aber immer nothwendig von der Folge auf den Grund schliessen, weil die Folge aus einem andern Grunde vorhanden sein kann. Nur dann kann dieser Schluss richtig stattfinden, wenn eine bestimmte Folge nur einen einzigen bestimmten Grund hat. Diess kommt aber in den wenigsten Fällen vor.

e) In der gewöhnlichen Schlussweise ein besonderer Obersatz im Vergleich zu einem allgemeinen Untersatz, weil der Mittelbegriff im Vergleich zum Subject Gattungsbegriff sein muss. Z. B. der formelle Fehlschluss:

Einige Gelehrte sind Thoren;
Cajus ist ein Gelehrter,
Also ist er ein Thor.

f) Eine von der Qualität des Obersatzes abweichende Qualität des Schlusssatzes oder eine von der Quantität des Untersatzes abweichende Quantität des Schlusssatzes. Dahin gehören Schlüsse mit bejahendem Ober- und verneinendem Schlusssatz und Schlüsse mit verneinendem Ober- und bejahendem Schlusssatz oder mit bejahendem Unter- und verneinendem Schlusssatze.

Die zweite Art der formellen Fehlschlüsse entsteht dadurch, dass man einen Begriff, insbesondere den Mittelbegriff, in verschiedenem Sinne nimmt (quaternio terminorum, animal quadrupes logicum), da jeder einfache Schluss, was schon Aristoteles hervorhob, nur auf drei Grundbegriffe, auf die Vergleichung des Subjects- und Prädicatsbegriffes mit dem Mittelbegriffe (terminus medius), zurückgeführt werden muss.

Dahin gehören:

a) Die conclusio a collective dicto ad distributive dictum. Man legt das Prädicat dem Mittelbegriffe in der Prämisse im collectiven Sinne, im Schlusssatze im distributiven Sinne bei. Z. B. alle Menschen haben Vernunft; Cajus ist Mensch, also hat er in einem einzelnen Falle vernünftig gehandelt; oder: Alle Menschen irren, Kant war ein Mensch, also hat er in der Kritik der reinen Vernunft geirrt. In beiden Beispielen ist dem Mittelbegriffe gegenüber eine verschiedene Auffassung des Prädicats „Vernunft“ und „Irren.“

b) Die conclusio a dicto secundum quid ad simpliciter dictum oder a simpliciter dicto ad dictum secundum quid d. h. der Mittelbegriff wird zugleich im eingeschränkten und uneingeschränkten Sinne genommen.

Z. B. Alle Theologen (secundum quid), die sind, wie sie sein sollen, verstehen die Bibel;
Cajus ist ein Theolog (simpliciter, dem Namen nach),
Also versteht er die Bibel.

c) Die commutatio sensus compositi et divisi, wohin die fallacia secundum plures interrogationes ut unam, die so genannte Vielfrage, gehört. Der Sinn ist in den Prämissen getrennt und wird im Schlusssatze verbunden.

Z. B. Karl kann reiten, tanzen und rapieren,
Nun reitet er
Also tanzt und rapiert er.

Oder der Sinn ist in den Prämissen verbunden und wird im Schlusssatze getrennt. Dahin gehört der syllogismus de acervo, dessen Keime bei den Megarikern in der Frage liegen: Wie viele Körner gehören zu einem Haufen? und durch den man beweisen will, dass ein Korn den Haufen macht, während ein einzelnes Korn doch kein Haufe sein kann. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem megarischen Φαλακρὸς oder calvus, ferner mit dem syllogismus de grege. Nimmt man z. B. an, dass zehn Schaafe eine Heerde ausmachen, so bildet man folgenden Syllogismus:

Zehn Schaafe machen eine Heerde
Neun und eins sind zehn,
Also ist ein Schaaf eine Heerde.

Hier wird der Mittelbegriff im verbundenen Sinne im Obersatze, durch die Scheidung von Neun und eins im Untersatze aber im Schlusssatze im getrennten Sinne genommen. Dahin gehören die Fragen nach der Grösse eines Riesen, eines Zwergs u. s. w.[1]

d) Der Gebrauch des Redeausdruckes in doppelter Bedeutung. Z. B. Homonymie (man nimmt ein einzelnes Wort nach doppelter Bedeutung).

Z. B. Alle Schneider sind Manichäer,
Alle Manichäer sind Ketzer;
Also sind alle Schneider Ketzer.

Oder:

Mus syllaba est,
Mus caseum rodit;
Ergo syllaba caseum rodit.

Man kann aber noch ferner in dem Ausdruck der Redeweise die syntaktische Form doppelsinnig nehmen (Amphibolie) oder den Accent (Fehlschluss durch Prosodie) oder in der grammatischen Form (figura dictionis).

Die dritte Art der formellen Fehlschlüsse entsteht durch das Auslassen der nothwendigen Einschränkung im Fragepunkte. Dahin gehört der *κερατίνης* der Megariker:

Was du nicht verloren hast, hast du noch;
Du hast Hörner nicht verloren,
Also hast du Hörner.

Hier gehört in den Obersatz die nothwendige Einschränkung: Was du von dem Gehabten nicht verloren hast, oder, was du nicht verloren hast, wenn du es gehabt hast. Man hat daraus die Frage gebildet: Num abjecisti cornua? Abjeci. Ergo habuisti. Non abjeci, Ergo habes. Wobei in der Frage die Einschränkung: Si qua habuisti hinweggelassen ist. Daraus machte man die Ehebruchsfrage: Num desiisti adulterium facere? Desii. Ergo fecisti. Non desii. Ergo facis. Auch die megarischen Fangschlüsse *Ψευδόμενος*, *Ἐγκεκαλυμμένος*, *Διαλανθάνων*, *Ἠλέκτρα*, gehören hierher.[2] Man hat den Lügner in die Frage gefasst: Wenn ich lüge, spreche ich die Wahrheit oder spreche ich sie nicht? Spreche ich die Wahrheit, so lüge ich nicht. Spreche ich die Wahrheit nicht, so ist nicht wahr, was ich sage. Ist nicht wahr, was ich sage, so lüge ich nicht. Man hat hieraus folgenden Fehlschluss gebildet:

---

[1] Cicero, acad. II, 29.
[2] Diog. Laërt. II, 108.

Epimemides sagt: Alle Kretenser sind Lügner
Nun ist Epimenides selbst ein Kretenser;
Also lügt er.

Lügt Epimenides, so ist nicht wahr, was er sagt. Ist nicht wahr, was er sagt, so ist nicht wahr, dass alle Kretenser Lügner sind. Ist nicht wahr, dass alle Kretenser Lügner sind, so ist deshalb auch nicht wahr, dass Epimenides ein Lügner ist. Ist nicht wahr, dass Epimenides ein Lügner ist, so spricht er die Wahrheit, also sind die Kretenser Lügner, also ist er ein Lügner u. s. f.

Zum Auslassen der nöthigen Einschränkung im Fragepunkte gehört auch das so genannte sophisma pigrum oder der Faulheitsschluss:

Wenn ich thätig sein soll, um etwas zu bewirken, so muss es entweder geschehen, oder es muss nicht geschehen;
Geschieht es, so ist meine Thätigkeit überflüssig; denn es geschieht doch;
Muss es nicht geschehen, so ist sie unnöthig, weil es doch nicht geschieht,
Also habe ich nicht nöthig thätig zu sein.

Hier ist im Obersatze die Einschränkung hinweggelassen:

Um etwas zu bewirken, was ich aus eigener Kraft nicht bewirken kann.

Die materiellen Fehlschlüsse sind in der Form richtig, aber sie enthalten falsche Sätze.

Ein Schluss, der dem Inhalte nach falsche Sätze hat, kann nicht richtig sein, wenn er auch der Form nach richtig gebildet ist. Dahin gehören folgende Fehlschlüsse:

a) Die conclusio a falsa universalitate. Die allgemeine Regel wird im Obersatze ausgesprochen. In der Grammatik, wie im Leben, gilt der Grundsatz: Keine Regel ohne Ausnahme. Diese Fehlschlüsse entstehen also durch einen dem Inhalte nach falschen Obersatz, z. B. Alle Franzosen sind Windbeutel, alle Engländer hochmüthig, alle Deutsche phlegmatisch u. s. w.

b) Die conclusio a falso medio. Das medium sind die vermittelnden Sätze oder Prämissen. Dahin gehört 1) der Cirkel (circulus in conclusione, orbis vitiosus). Man kommt hier auf die Vermittlung zurück und will sie durch sich selbst vermitteln.

Z. B. Wenn die römische Kirche unfehlbar ist, sind ihre Dogmen wahr,
Nun lehrt die römische Kirche ihre Unfehlbarkeit;
Also sind ihre Dogmen wahr.

2) Die petitio principii, das Ausgehen von einem als gewiss hingestellten Satze, der nicht gewiss ist und nicht gewiss gemacht werden kann.

Z. B. Was in den Pandekten steht, ist Recht;
Nun steht dies in den Pandekten,
Also ist es Recht; oder

Man kann nicht gezwungen werden, auf das Eigenthum zu verzichten;
Nun sind die Sclaven Eigenthum,
Also kann man zu ihrer Losgebung nicht gezwungen werden.

Mit den Trugschlüssen oder Sophismen beschäftigten sich in der alten Philosophie die Sophisten, Megariker und Stoiker.

Die Trugschlüsse der Sophisten haben besonders eine rhetorische Bedeutung. Es handelt sich darum zu zeigen, dass man in der Rede so gewandt ist, dass man auch beim Paradoxen Recht behalten kann. Sie sind gleichsam „äusserliche logische Kunststücke".[1] Der Euthydemos des Plato giebt eine Reihe von geistlosen Klopffechtereien in dieser Art, wie der Beweis, dass, weil der Tüchtige die Dinge bespricht, wie sie sich verhalten und das Schlechte sich schlecht verhält, der Tüchtige das Schlechte schlecht besprechen muss; oder: dass, weil der Hund Junge hat, also Vater ist und, da er uns gehört, unser Vater ist, wir, wenn wir ihn schlagen, unsern Vater schlagen u. dergl.

Die Megariker sind einseitige Sokratiker. Sie suchen den Eleatismus mit der Sokratik zu vereinigen. Das Sein ist ihnen das Gute, das Nichtsein das Böse. Sie halten sich an das dialektische Element der Sokratischen Philosophie. Sie sind Eristiker. Das streitende oder disputirende Element soll den philosophischen Gedanken entwickeln. Von diesem Standpunkte sind ihre bekannten Trug- und Fangschlüsse[2] aufzufassen. Sie sind also nicht mehr, wie bei den Sophisten, ein reines Rede- oder Schwatzkunststück, sondern es leitet sie ein logischer Beweggrund. Auf die logische Bedeutung deutet auch Sextus Empiricus hin.[3] Da ihrer Speculation das Einzelne nichtig erschien und Alles nur ein Sein war, so war hier freier Spielraum dem logischen Kunststück zu allerlei sich auf die Nichtigkeit des Einzelwesens beziehenden Fangschlüssen gegeben und man gefiel sich in der logischen Taschenspielerei. Nur der abstracte Begriff, nicht das Einzelwesen gilt und die dialektische Eitelkeit gefällt sich, wie die rhetorische der Sophisten, in der Rechthaberei.

---

[1] Prantl, Gesch. d. Logik, I. 20.
[2] Diog. Laërt. II, 108.
[3] Adv. mathem. VII, 13.

Die **Stoiker** endlich gingen so weit, dass sie die Lehre von den Fehlschlüssen zu einem integrirenden Theile der Logik machten, darum die früheren Fangschlüsse sammelten, neue hinzufügten und ein Schema für ihre besonderen Arten aufstellten. Bei der Behandlung gingen sie vom empirischen Boden aus und man empfahl bei ihrer Besprechung die Politik des Zuwartens und Ruhigbleibens. Man konnte durch zu schnelles Aburtheilen in Conflict gerathen mit der Logik einerseits und der Anschauung der Sinnenwelt andererseits.[1] Im Mittelalter kannte man die Trugschlüsse der Logik durch die Bearbeitung der sophistici elenchi des Aristoteles.

DRITTER THEIL.

ANGEWANDTE LOGIK ODER DIALEKTIK.

§. 51. Aufgabe.

Da der Zweck alles Denkens die Wahrheit, d. i. das Entsprechen des Sub- und Objectiven, des Innern und Aeussern, der Vorstellung und des aus ihr gebildeten Begriffes und des Dinges ist, so kann die Aufgabe der angewandten Logik nur eine doppelte sein, 1) **das Wahre aufzufinden** und 2) **das aufgefundene Wahre darzustellen**. Will doch die angewandte Logik die Grundsätze der reinen Logik auf das Leben hinübertragen. Die Logik ist des Lebens, nicht das Leben der Logik wegen da. Bei dieser Hinübertragung kann aber letztere als Denkwissenschaft nichts anderes erstreben, als dass im Leben richtig, also wahr gedacht und nach diesem richtigen Denken auch gehandelt werde. Hier erhält die Logik auch eine ethische Beziehung; denn es giebt keine Tugend ohne Wahrheit, wie es kein richtiges Handeln ohne ein richtiges Denken giebt.

Wir wollen an der Hand der Logik die Wahrheit im Leben suchen und an ihrer Hand, was wir als wahr gefunden haben, darstellen. Die Aufgabe ist also eine doppelte, eine heuristische und eine methodologische oder systematisirende. Deshalb zerfällt die angewandte Denklehre in zwei Abschnitte, den **heuristischen** und den **methodologischen** oder **systematischen** Abschnitt. Jener hat die Auffindung des Wahren zur Aufgabe (Heuristik), dieser die Darstellung desselben (Systematik oder Methodik).

---

[1] **Prantl**, **Gesch. d. Logik**, I, 41. ff., 488 ff.

ERSTER ABSCHNITT.

HEURISTIK.

§. 52. Aufgabe.

Die **Heuristik** oder Auffindungskunst des Wahren (von εὑρίσκω, εὑριστική scil. τέχνη, ἐπιστήμη) ist der Abschnitt der angewandten Logik, welcher sich die Auffindung des Wahren (inventio veri) zum Zwecke setzt. Wie man aber die Gesundheit des Körpers auf doppeltem Wege erreicht, auf positivem durch wirklichen Besitz derselben und auf negativem Wege durch Beseitigung alles Krankhaften, was die Gesundheit stört, so ist dieser doppelte Weg auch bei der Auffindung des Wahren als des geistig Gesunden einzuschlagen. Man kann das Wahre unmittelbar im Leben wirklich gewinnen, man kann es aber auch dadurch erreichen, dass man alles die Wahrheit Hindernde, alles Irrthümliche beseitigt. So entstehen zwei Fragen: 1) Wie finden wir das Wahre wirklich oder unmittelbar? 2) Wie finden wir das Wahre durch Beseitigung des Irrthums, auf welche Weise müssen wir bei der Beseitigung des Irrthums zu Werke gehen? Mit der ersten Frage hat es die positive, mit der zweiten die negative Auffindungskunst des Wahren zu thun. Das Wahre als Gegenstand unserer geistigen Thätigkeit können wir nur durch unsern Geist finden. In diesem aber unterscheidet der spaltende Verstand drei Hauptrichtungen: Erkennen, Fühlen und Begehren. Mit Recht bezeichnet man das Wahre als Gegenstand des Erkennens. Wir bringen die Einwirkung der Dinge auf uns zum Bewusstsein und fragen, ob die in uns durch diese Einwirkung entstehenden Bilder und das weiter aus diesen von uns Gebildete den Einwirkungen der Dinge entspreche und ob überhaupt solche Dinge, die auf uns wirken, ausser uns und an sich sind. Das Entsprechen der äussern Einwirkungen und der innern Bilder ist aber die Wahrheit. Dieses zum Bewusstseinbringen der aus den Einwirkungen der Dinge entstandenen Bilder und ihres Wesens ist nun das Erkennen. Also können wir durch die Erkenntniss zur Wahrheit kommen, nicht aber durch das Gefühl und Begehren. Die beiden letzten Richtungen beziehen sich auf Lebensstimmungen und Lebensstrebungen und ihre Objecte sind ohne Erkenntniss trügerisch. Es fehlt dem Thiere weniger am Fühlen und Begehren, als am Erkennen. Wären seine Erkenntnisse andere, würden auch seine Gefühle und Neigungen eine andere Richtung nehmen. Weil unsere Erkenntnisse vernünftig sind,

deshalb haben wir auch intellectuelle, ästhetische, religiöse, ethische Gefühle. Ohne die Erkenntniss, ohne die Wahrheit sind die letzteren blind. Wenn wir unaufhörlich fühlen und begehren, so bringt uns dieses Fühlen und Begehren nicht einen Schritt der Wahrheit näher, weil diese, nur gefühlt und begehrt und nicht erkannt, einem Schatten gleicht, dem man nachjagt, und welchem kein Körper entspricht. Der positive oder wirkliche Weg der Auffindung des Wahren ist also allein der Weg des Erkennens. Im Erkennen unterscheiden wir aber, wie im psychologischen Theile gezeigt wurde, eine dreifache Richtung, die Richtung der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft. Daher wirft derjenige, welcher nach der positiven Auffindung des Wahren strebt, drei Fragen auf: 1) Wie gelangt der Mensch zum Wahren durch die Sinne, 2) durch den Verstand, 3) durch die Vernunft? Nicht, als ob man das Wahre der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft von einander trennen könnte; denn die Sinnlichkeit findet die Wahrheit nicht ohne Anwendung des Verstandes und der Vernunft, und die beiden letzteren nicht ohne die Sinnlichkeit, sondern lediglich muss man diese Fragen abgesondert zur Sprache bringen, weil ein und derselbe Geist nach seinen verschiedenen Beziehungen zur Aussenwelt in diesen Richtungen unterschieden werden muss, und der menschliche Geist auch das Zusammengehörige nicht zumal, sondern in der Form des Nacheinander betrachten kann. Der positive Theil der Heuristik hat also hinsichtlich der wirklichen Auffindung des Wahren eine Beziehung 1) zur Sinnlichkeit, 2) zum Verstande, 3) zur Vernunft.

§. 53. Das Wahre der Sinne.

Die sinnliche Erkenntniss ist die Erkenntniss des Bildes einer Einzelheit im Geiste, und eine solche Erkenntniss ist Vorstellung oder Anschauung. Wir stellen das auf uns einwirkende Einzelobject vor unser Bewusstsein hin und schauen es an. Die sinnlichen Einwirkungen der Objecte treten zunächst in unserm Innern als Empfindungen auf. Diese aber wechseln unaufhörlich, wie auch die Einwirkungen der Objecte wechseln. Es ist ein flüchtiges Einwirken, das wir erst mit unserm bewussten Verstande und unserer bewussten Vernunft festhalten müssen, wenn wir in das Wesen und die Einheit dieser Einwirkungen einzudringen suchen. Daher hat schon in der alten Welt die Erkenntniss der Sinnenwelt nicht als zuverlässig gegolten. Das speculative System der indischen Philosophie, das sich über die religiöse Ueberlieferung der Hindu's hinwegsetzt, die Mimansa (Forschung), macht die sinnliche Welt zur Täuschung (Maja), zu einem Schleier, den man hinwegziehen muss, wenn man zur Wahrheit kommen will. Es giebt für

sie nur ein Sein, das natürlich nicht durch die in die Vielheit versenkten Sinne gefunden wird. Den alten Eleaten sind die Sinne schlechte Zeugen, sie führen nur zur Vielheit, zum Wechsel, nie aber zum Sein, zur Wahrheit.[1] Auch nach Anaxagoras können die Sinne wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht erkennen.[2] Die Sinnenwahrnehmung ist selbst den Atomisten die dunkle (σκοτίη) und nicht die echte (γνησίη); sie giebt keine volle Wahrheit.[3] Selbst das Werden findet Heraklit auf dem Wege der allen Menschen gemeinsamen Vernunft, nicht auf dem Wege der Sinne, da ihm die Augen und Ohren schlechte Zeugen sind.[4] Sokrates erkennt Alles durch den Begriff, Plato betrachtet die Empfindung, die Vorstellung und selbst die an sie gebundene und von ihren Voraussetzungen abhängige Reflexion als die unzuverlässige Erkenntnissquelle. Nur die Vernunft führt durch die Idee vermittelst der Wissenschaft zum Ziele; denn die sinnliche Erkenntniss hält sich bloss an das wechselnde, flüchtige Werden. Wenn auch Aristoteles mehr den Werth der Sinne hervorhebt, so wird ihm die Erkenntniss doch erst dadurch eine wahre Erkenntniss, dass man das Allgemeine im Einzelnen durch den Verstand findet und vom Was zum Warum, von der Wirkung zur letzten Ursache durch den Verstand aufsteigt. Die Cyrenaiker nehmen nur eine Subjectivität in der Empfindung an, die nie das Ding an sich erkennt. Die Cyniker erkennen nur die identischen Urtheile als wahr an.[5]

Bei den Sophisten ist dasjenige, wovon wir sagen, dass wir es erkennen, nicht etwas, welches das wirklich ist, als was wir es vorstellen, sondern es ist das, als was es uns scheint. Nicht ein Sein, sondern ein Scheinen ist unser so genanntes Erkennen. Auch die Skeptiker und die mittlere Akademie bezweifeln die Wahrheit wegen der Subjectivität unserer Vorstellung. Am meisten Werth auf die sinnliche Erkenntniss legen von den griechischen Philosophenschulen, so entgegengesetzt sie sonst im Ganzen ihrer Systeme sind, die Stoiker und Epikureer. Sie wollen auf dem Wege der sinnlichen Erkenntniss die Wahrheit finden. Von der Vorstellung, dem durch materiellen Eindruck in uns entstehenden Bilde des Gegenstandes, hängt bei den Stoikern der Begriff ab, weil er durch Zusammenfassen der Vorstellungen entsteht, von dem Begriffe die Wissenschaft, weil sie aus dem Zusammenfassen der Begriffe hervorgeht. Die Vorstellung muss von einem wirklich

---

[1] Parmenides bei Sext. Empir. adv. mathem. VII, 111.
[2] Sext. Emp. adv. math. VII, 90.
[3] Sext. Emp. a. a. O. 138.
[4] Sext. Emp. a. a. O 126.
[5] Plat. Soph. 251, B. Aristot. Metaph. V, 29.

existirenden Gegenstande kommen und diesem entsprechen.[1] Dann ist sie eine begriffene oder wahre Vorstellung (φαντασία καταληπτική). Der Maassstab zur Beurtheilung, ob der Gegenstand wirklich existirt und ob ihm die Vorstellung entspricht, ist die sinnliche Klarheit oder die mit der Vorstellung verbundene Ueberzeugungskraft (ἐνάργεια). Die Epikureer führen die wahre oder richtige Erkenntniss auf das directe und indirecte, bestätigende und verwerfende Sinnenzeugniss zurück. Nicht das Sinnenzeugniss täuscht den Menschen, sondern das Urtheil.[2]

In der neuern Zeit haben die Idealisten mehr oder minder die sinnliche Erkenntniss mit Geringschätzung behandelt. Dem Leibniz und der Wolff'schen Schule ist die sinnliche Erkenntniss nur eine verworrene Vorstellung und allein die verständige eine klare und deutliche. Spinoza ist das sinnliche Erkenntnissvermögen (imaginatio) auf der niedersten Stufe und hat keine adäquaten, sondern nur inadäquate Vorstellungen, nicht Vorstellungen unter der auf das wahre Wesen gehenden Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis), sondern vorübergehende wechselnde Vorstellungen unter der Form des Raumes und der Zeit. Berkeley geht so weit, das Sein zu einem Wahrgenommenwerden, die Welt der Dinge zu einer Welt der Vorstellungen im denkenden Geiste zu machen. Johann Gottlieb Fichte kennt nur die Realität des Ichs und die ganze Welt der Dinge schwindet ihm zu einer negativen Schranke des Ichs. Das Ich kommt erst dann zu seiner ganzen und vollen Thätigkeit, wenn diese Schranke, die es sich selbst gesetzt hat, die eine Selbstbeschränkung der an sich unendlichen Thätigkeit ist, ganz vernichtet wird. Hegel endlich verachtet die sinnliche Erkenntniss so sehr, dass er geradezu erklärt, der schlechteste Begriff sei ihm lieber, als eine blosse Naturbetrachtung, dass er das Verfahren der Locke'schen Philosophie „trivial" und diese ganze Philosophie „eine triviale", den Newton einen „Barbaren an Begriffen"[3] nennt.

Alle unsere Erkenntniss beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung und die Welt unserer abstracten Begriffe muss zuletzt auf die Vorstellungen der Einzelobjecte zurückgeführt werden. Denn der Schluss besteht aus einer Combination von Urtheilen, die Urtheile aus einer Combination von Begriffen, die Begriffe aber aus einer Combination von Vorstellungen als Bildern von Einzelobjecten. Diese Objecte afficiren uns und dieses Afficirtwerden ist die Empfindung. Die Empfin-

---

[1] Sext. Emp. adv. mathem. VII, 244.

[2] Diog. Laërt. X, 33 f.; 50 f.; Sext. Empir. adv. mathem. VII, 211 ff.

[3] Hegel's Gesch. d. Philosophie, III, 437, 438, 447 (Ausg. v. 1836).

dung der äussern Objecte und die Vorstellung derselben erhalten wir eben durch die fünf äussern oder Organsinne, während uns durch die Vermittlung der Nerven die Empfindungen des eigenen Lebens werden. Was unser Verstand nun Unbegränztes geleistet hat und noch leisten wird, geht aus diesem unscheinbaren Apparate der Sinne hervor. Denn seine Gebilde setzen die Empfindungen und Vorstellungen der Sinne als das Material voraus, aus welchem jene gebildet werden. Kant hat Recht, wenn ihm die Verstandesbegriffe leer sind ohne die Anschauungen der Sinne. Selbst die Vernunft, wenn sie die Vollkommenheits- oder Unendlichkeitsvorstellung, das Seinsollende im Gegensatze zum Wirklichbestehenden festhalten will, bedarf zu diesem negativen Verhalten d. h. zum Aufheben des durch die Vorstellungen und die an sie gebundenen Gebilde für den Geist vorhandenen Endlichen eben der Voraussetzung dieses Endlichen, also der auf dieses gehenden Erkenntniss. Wir wissen recht gut, dass das sinnliche Erkennen erst durch den Verstand ein wirkliches Erkennen werden kann und dass die Sinnlichkeit im Menschen nicht ohne den Verstand erkennt. Der Verstand aber ist und bleibt ohne die Sinnlichkeit inhaltsleer. Man kann darum immer die Hauptrichtungen des sinnlichen, verständigen und vernünftigen Erkennens unterscheiden und nach einander abgesondert behandeln, ohne dass sie deshalb als auseinander gerissen und neben einander abgesondert angenommen werden können. Den Werth der sinnlichen Erkenntniss erkennen die Orientalen in den von Hammer herausgegebenen Sprichwörtern an, wenn sie die Sinne mit den fünf Fenstern vergleichen, durch welche die Seele die Natur beschaut, oder mit den fünf Fingern, mit welchen sie auf den Tasten der Natur spielt. Hamann vergleicht sie mit den fünf Broden, durch welche Jesus nach der Sage Tausende speiste. Sie sind das Geistesbrod des Menschengeschlechtes. Der grösste Denker unserer Zeit sagt: „Alle unsere Erkenntnisse beginnen mit der Erfahrung“, und schliesst seine Epoche machende Kritik der reinen Vernunft mit dem Geständnisse, dass wir synthetische Urtheile a priori nur über Gegenstände der Erfahrungswelt aufstellen können. Das sinnliche Erkenntnissvermögen ist das Vorstellungsvermögen. Seine Organe sind die Sinne. Die Vorstellung ist das Bild einer Einzelheit, also eines einzelnen Dinges, Theiles, Zustandes, Verhältnisses, einer einzelnen Eigenschaft oder Thätigkeit. Aristoteles hat mit Recht das Einzelne als das Object der Sinne bezeichnet. So ist es bei jedem Sinne. Beim Gesicht ist das Object ein sichtbares Einzelwesen, z. B. eine Blume, ein sichtbarer Einzeltheil des Einzelwesens, z. B. das Blatt an einer Blume, ein sichtbarer Einzelzustand des Einzelwesens, z. B. eine Blume im Welken, eine sichtbare Einzelthätigkeit, z. B. ein einzelner Blitzstrahl, ein sichtbares

Einzelverhältniss, z. B. die Blume oben oder unten, hinten oder vorne, rechts oder links, eine sichtbare Einzeleigenschaft, z. B. roth. So verhält es sich mit den andern Sinnen. Es ist aber klar, dass, was Einzeleigenschaft, Einzeltheil u. s. w. genannt wird, sich wiederholt, und dass ich das Einzelne erst durch Vergleichen und Unterscheiden, also mittelst des Verstandes richtig vorstelle. Deshalb bleibt aber doch dasjenige vorzugsweise als das Wahre der Sinnlichkeit stehen, was das Wahre des Einzelnen ist. Die Frage: Wie gelangt man zum Wahren durch die Sinne? kann darum auch so gestellt werden: Wie kommt man zu demjenigen, was am Einzelnen, am Einzelgegenstande, der Einzeleigenschaft, Einzelthätigkeit, dem Einzelzustande, Einzelverhältnisse das Wahre ist? Die Antwort ist: Durch ein richtiges Erfassen, Aufzählen, Vergleichen und Unterscheiden des Einzelnen. Es ist die Aufgabe der praktischen Logik, die Erfordernisse anzugeben, welche zum Erkennen des sinnlich Wahren oder Einzelnen führen.

Diese Erfordernisse sind: 1) Gesundheit und möglichste Uebung unserer Sinne. Kranke Sinne täuschen sich. Ihren Täuschungen entspricht ein Gegenstand, aber er ist entweder der Grösse oder Beschaffenheit, oder seinen Theilen, Eigenschaften, Verhältnissen, Thätigkeiten und Zuständen nach, nicht das, wofür wir ihn halten, (Illusionen), oder es ist gar kein äusseres Object vorhanden und wir nehmen die innere Einbildung für äussere Wirklichkeit (Hallucinationen, Anzeichen von Geistesstörung). Doch können Hallucinationen auch ohne Geistesstörung, weder als Vorboten, noch als Begleiter derselben, vorkommen, wenn körperliche Functionen gestört oder die Sinne selbst krankhaft afficirt sind. So erzählt der Rationalist Friedrich Nicolai von Visionen abwesender lebender und verstorbener Personen, die er um sich sah, bis er sich durch Blutegel von diesen Erscheinungen befreite. Bei schwachen oder kranken Sinnen wird man entweder das einzelne Verschiedene für gleich oder das Gleiche für verschieden halten, z. B. in der Gelbsucht, oder, wie Dietz in Friedreichs psychischem Magazin einen Fall mittheilt, in der Grünsucht sieht man Alles gelb oder grün und urtheilt also über Verschiedenes gleich. In der Ferne hält man einen viereckigen Thurm für rund, einen grossen Gegenstand für klein, urtheilt also über denselben Gegenstand verschieden. Kurzsichtigkeit und Fernsichtigkeit täuschen. Der Gesichtskreis des Kurzsichtigen ist beschränkt auf die nächste Nähe, des Fernsichtigen auf die Entfernung. Jener ist in der Ausübung des Gesichtssinnes in der Ferne, dieser in der Nähe gehemmt. Jedem Sinne entspricht ein bestimmtes Object in einer bestimmten Hinsicht. Derjenige, welchem von Geburt aus ein Sinn fehlt, kann das in keiner Weise zum Objecte der Erkenntniss machen, was exclusives Object dieses Sinnes ist. Es kann kein

anderer Sinn das exclusive Object des Gesicht- oder Gehörsinnes u. s. w. erkennen. Gestalten, Farben, Umrisse, Geschmack, Geruch, Weichheit, Härte u. s. w. lassen sich nicht hören, Töne, Gerüche u. s. w. nicht sehen. Es giebt darum im eigentlichen Sinne des Wortes keinen Vicariats- oder stellvertretenden Sinn. Man hilft sich beim mangelnden Sehen mit dem Tasten; dennoch kann das exclusive Object des Sehens nicht durch das Tasten erkannt werden. Der Sprachsinn hängt mit dem Hörsinn zusammen. Dem, welchem der Sinn der Töne von Geburt aus mangelt, dem gebornen Tauben fehlt auch die Sprache; er ist taubstumm. Mit dem abgestumpften Geruche wird auch der Geschmack abgeschwächt. An einem und demselben Objecte können sich alle fünf Sinne im Erkennen thätig zeigen. Jeder Sinn fasst dann an dem Objecte das zur Erkenntniss auf, was ausschliessend für ihn gehört. Da das Denken, die Wissenschaft und Kunst mit den höheren Sinnen des Gesichts und Gehörs am meisten zusammenhängen, so ist ihre Gesundheit und Uebung am wichtigsten. Durch Uebung werden die Sinne schärfer; so bei den Naturvölkern Gesicht und Gehör, ohne dass sie von Geburt aus schärfer sind. Wenn ein Sinn fehlt, so müssen andere Sinne zur Erkenntniss mehr Eindrücke in sich aufzunehmen suchen, werden darum von uns mehr geübt und schärfer; so tastet der Blinde feiner, sieht der Taube besser. Ein Tauber kann durch die blosse Nervenerschütterung eines tönenden Gegenstandes, ohne ihn zu hören, auf die Gefahr aufmerksam werden, die ihm droht, z. B. eines hinter ihm rasselnden, die Erde erschütternden Wagens. Wenn die Thätigkeit eines Sinnes nicht in der Geburt, sondern durch spätere nachtheilige Einflüsse, z. B. Scharlachfieber, Gehirnerschütterung, Gehörorganverletzung u. s. w., aufgehoben wird, so kann er zwar das nach der Verletzung auf ihn wirkende exclusive Object durch den fehlenden Sinn nicht mehr kennen; aber, wenn die Verletzung in den Unterscheidungsjahren der Kindheit oder nachher stattfindet, so haften in der Erinnerung des Gedächtnisses Objecte des früher thätig gewesenen Sinnes und können darum von der Einbildungskraft hervorgerufen werden. Ein Tauber behält die Sprache, während, wenn das Gehör vor den Unterscheidungsjahren aufgehoben wird, wie in den allerersten Jahren der Kindheit, die Sprache nach und nach vergessen wird. Ebenso verhält es sich mit der Erinnerung an die Gesichtswelt des später Blindwerdenden. Man sieht nichts mehr unmittelbar, man sucht sich mit dem Tasten zu helfen, dieselbe Unbehülflichkeit bleibt, wie bei dem Blindgeborenen; aber die Erinnerung an die Gesichtsbilder bleibt und wird um so lebendiger sein, je später das Aufhören des Sinnes stattfindet. Dagegen hört mit dem höheren Alter, weil die Sinne an Lebendigkeit verlieren, mehr die Kraft auf, den fehlenden Sinn

durch die Richtung eines andern Sinnes auf eine andere Seite des Objects gleichsam zu ersetzen. Die ganze Natur ist ein Object der Erkenntniss für unsere fünf Sinne, und daher ist Gesundheit und Uebung der letzteren von grosser Wichtigkeit für die Naturwissenschaft, ja geradezu unentbehrlich.

2) Das zweite Erforderniss ist Gesundheit und Kräftigung des ganzen körperlichen und geistigen Organismus. Die Sinne sind Organe des Körpers. Wenn die übrigen Organe schwach, verletzt, desorganisirt, krank sind, so wird der Wechselwirkung aller Organe des Körpers wegen auch das Sinnesorgan mehr oder minder angegriffen und in der Erkenntniss der Wahrheit gehemmt sein. Ein Nervenfieberkranker, ein mit der Hirnentzündung Behafteter hat Illusionen und Hallucinationen des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks, Gefühls und Tastens. Das Gleiche kommt in einem intensiveren und extensiveren chronischen Grade bei Gestörten, z. B. Rasenden, Blödsinnigen, Wahnsinnigen, Melancholischen u. s. w., vor.

3) Die Sinne sind in einem Medium thätig und dieses Medium kann je nach seiner Beschaffenheit die Erkenntniss so trüben, dass diese theilweise oder ganz gestört ist. Solche Medien sind beim Sehen und Hören gewisse gasförmige Körper, wie die Afficirung der Luft durch Chloroform, das man einathmet, durch Kohlendampf, Stickstoff, durch Nebel, Rauch u. s. w.; ferner narkotische Substanzen, die auf Geruch und Geschmack wirken, wie Opium, Belladonna, Wasserschierling, Wein, Branntwein, Bier, berauschende Getränke aller Art, penetrante Riechstoffe, welche durch das Athmen auf uns einwirken, Schwefel, Leuchtgas, Chloroform u. s. w. Solche Medien haben kürzere oder längere Lähmung, gänzliche Aufhebung der Sinneserkenntniss zur Folge.

4) Anwendung der nöthigen Instrumente und genaue Kenntniss ihrer mechanischen Construction. Die Gegenstände sind für uns zu klein, oder zu gross, oder zu weit entfernt; ihre Wirkung ist auf unsere Sinne für eine wirkliche Erkenntniss zu schwach. Dieses kann nicht nur bei geschwächten, sondern auch bei ganz gesunden Sinnen vorkommen. So lernt der Naturforscher die elementaren Formbestandtheile, die Welt der kleinsten Thiere, wie z. B. der Aufgussthiere, die innerste Structur der Pflanze u. s. w., auch beim schärfsten Gesicht, nur durch das Mikroskop genau kennen. So bringt sich der Astronom die Himmelskörper durch den Tubus zur deutlichen Erkenntniss näher. So giebt sich uns die Natur nicht immer, wie wir sie haben wollen, um bestimmte Erscheinungen oder Wirkungen oder bestimmte Bestandtheile, oder Elemente, Mischungs- und Zusammensetzungsverhältnisse an ihr zu erkennen. Wir müssen also absichtlich oder künstlich solche Zustände der Natur herbeiführen, zum Versuche

unsere Zuflucht nehmen. Dazu sind Instrumente nöthig; so in der Chemie, Physik u. s. w. Mit der Anwendung der Instrumente ist aber auch eine genaue Kenntniss ihrer mechanischen Construction nöthig. Sonst wird man oft auf Rechnung der Beobachtung oder des Versuches bringen, was einem nicht guten, oder schlecht zusammengesetzten Instrumente beizuschreiben ist.

5) Tüchtigkeit des Reflexionsvermögens. Wir können beim Einzelnen, bei der blossen Erscheinung, der Wirkung nicht stehen bleiben, wenn wir in das Wesen des Einzelnen dringen wollen. Wir finden in dem Einzelnen Uebereinstimmung und Unterschied, Wirken oder Thätigkeit und Bewirktwerden, Nothwendigkeit des Zusammenseins und der Aufeinanderfolge. Wir wollen im Einzelnen das Allgemeine, in der Erscheinung das Gesetz, in der Wirkung die Ursache erkennen, und nur das kann uns zur Wahrheit des Einzelnen führen. Wir müssen also das eine Einzelne vom andern unterscheiden, ihr Verhältniss zu einander auffinden, also die Einzelheiten vergleichen, trennen und verbinden, über das unmittelbar durch die Sinne Erfahrene reflectiren, und nur dann wird das Wahre der Sinnlichkeit für uns verwirklicht, wenn wir richtig unterscheiden, vergleichen, trennen und verbinden. Diess aber setzt ein tüchtiges Reflexionsvermögen voraus. Erst durch die Thätigkeit dieses Vermögens wird das Vorgestellte der Sinnlichkeit wirklich in seiner ganzen Wahrheit erkannt.

6) Die zur richtigen Erkenntniss nothwendige Stellung des Gegenstandes. Der Gegenstand muss zu uns so stehen, dass keine Art von Hinderniss im Wege ist, das Object von allen Seiten, in allen Zuständen, nach allen seinen Merkmalen, Thätigkeiten und Verhältnissen mit allen Sinnen zu erkennen. Es ist voreilig, dasselbe nach einer Seite, einem Zustande, einem Merkmale, einer Thätigkeit und einem Verhältnisse in seiner Wahrheit erkennen zu wollen.

7) Am wichtigsten ist die Trennung des Objectiven und dessen, was, wie unsere Empfindung vom Objecte, subjectiv ist. Denn das eigentlich sinnlich Wahre finden wir nur nach Abzug dessen, was rein subjective Empfindung ist. Hier gelangen wir, wie Kant, zur Unterscheidung des Dinges an sich und des Dinges in der Erscheinung. Nur ist es unrichtig, wenn man dieses An-sich zu etwas macht, oder machen will, das in keiner analogen Beziehung zu der gesunden und natürlichen Empfindung und Vorstellung des Menschen steht. Das An-sich ist kein unbestimmtes vages Sein. Wir haben vorerst das Bewusstsein, dass wir gewisse Vorstellungen nicht gemacht haben, sondern dass sie durch Afficirung unseres Geistes von einem Andern auf der Grundlage unserer Empfänglichkeit dafür in uns gemacht, dass sie uns gegeben sind, dass wir sie darum auch nicht anders machen können, als sie

sind. Wir unterscheiden sie deutlich von den selbst gemachten Vorstellungen des Traumes, des Wahnes, der Einbildungskraft, der Geistesstörung. In diesem allgemeinen Bewusstsein einer Aufnöthigung gewisser uns gegebener Vorstellungen von Aussen liegt die Nothwendigkeit einer äussern uns umgebenden Welt. Man geht zu weit, wenn man dieses An-sich, weil unsere Empfindungen subjectiv sind, zu einem absolut unbekannten X macht, in welchem die Philosophie bald Gott, bald das Ich finden wollte. Das Nachdenken über die Entstehung dieser Empfindungen führt uns zu einem andern Resultate. Allerdings können wir nicht sagen: Das uns afficirende Object hat in seinem An-sich Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, Kälte oder Wärme. Denn solche Merkmale sind bloss das, was in Folge des Afficirtwerdens unserer Sinnesorgane durch das Object in uns entsteht. Dabei bleibt aber doch als gewiss in unserem Bewusstsein eben das, was wir das Ding an sich nennen, das unsere Sinnesorgane Afficirende, also die Ursache und das durch das Ding an sich stattfindende Afficirtwerden oder die Empfindung, welche die Wirkung dieser Ursache ist. Wir finden ferner, dass, sobald ein gewisses ähnliches Afficiren von Aussen her in uns stattfindet, sich immer in uns ein ähnliches Afficirtwerden in denselben Organen zeigt, dass es nach dem von uns früher als nothwendig dargestellten Causalitätsgesetze vor sich geht, welches ein Gesetz der Natur und unseres Geistes ist. Das An-sich des Objectes, welches in seinen verschiedenen Wirkungen oder Thätigkeiten auch verschiedene Empfindungen in uns hervorruft, hat die Naturwissenschaft zu bestimmen. Es ist etwas, das uns Widerstand leistet, unsere nach Aussen strebende Thätigkeit in ihre Schranke weist, ausgedehnt ist, im Zusammenhange ein Ganzes bildet und doch aus unendlich vielen Theilen, von denen jeder wieder ein Ganzes bildet, besteht. Die verschiedenen Empfindungen, die wir in den verschiedenen Sinnen von ihm haben, kommen von verschiedenen Bewegungen, welche eben so viele Thätigkeiten sind, her, und welche, wie jede Thätigkeit, wirkende Kräfte voraussetzen. So ist das An-sich der subjectiven Empfindung der Farbe die Schwingung des Lichtäthers, des Tones die Schwingung der erschütterten Luft, des Geruches ein feiner, sich von einem gröbern Stoffe durch Wärme oder Gährung frei machender, mit der Atmosphäre, die uns umgiebt, vermischter, von uns eingeathmeter Stoff, das An-sich des Geschmackes die inneren chemischen Bestandtheile eines Stoffes, die aufgelöst werden, des Fühlens die Einwirkung der die Wärme hervorrufenden Bewegung u. s. w. Da all dieses An-sich auf die Bewegung eines Widerstand Leistenden, Ausgedehntem hinausläuft, so ist das An-sich die Bewegung des Stoffes, welche nothwendig eine bewegende Kraft voraussetzt. Die Verschiedenheit der Richtung, der Anzahl, der Schnelligkeit der einzelnen Bewegungen und der

Widerstand leistende Stoff, von welchem die Bewegung ausgeht, sind dasjenige, welches das mit dem sinnlichen Vorstellen verbundene Nachdenken als das An-sich jener subjectiven Empfindungen bezeichnen muss, welche in uns eine Farben-, Ton-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastwelt hervorrufen. Diese Scheidung des Sub- und Objectiven verlangt die Wissenschaft und nur diese führt zur Erkenntniss des Wahren im sinnlichen Erkennen.

8) Deshalb gelangen wir zur sinnlichen Wahrheit nur, wenn wir von dem Standpunkte ausgehen, auf welchem die Naturwissenschaft gegenwärtig steht. Darum ist die Summe aller zur Beobachtung nothwendigen naturwissenschaftlichen Kenntnisse nothwendig. Sonst würde man entdeckt zu haben glauben, was längst bekannt ist. Sonst würde man Beobachtungen und Versuche nicht anstellen, wie man sie vornehmen muss, wenn man zum Ziele einer richtigen Erkenntniss gelangen will.

9) Aufmerksamkeit, Allseitigkeit und Unparteilichkeit der Wahrnehmung. Was von Aussen oder Innen stört, muss entfernt, von allem Andern, als dem zu beobachtenden Objecte abstrahirt werden. Nur, wenn man die Gegenstände in allen Functionen und von allen Seiten untersucht, kann man ein entsprechendes Facit gewinnen. Die Unparteilichkeit ist die Freiheit von jedem Vorurtheile, das besonders durch den Einfluss einer Schule oder eines Systems, wie z. B. der Naturphilosophie, Homöopathie, des thierischen Magnetismus u. s. w. in uns entsteht.

10) Ein treues Gedächtniss (memoria tenax), das die drei Eigenschaften des schnellen Fassens, langen Behaltens und leichten Wiederbesinnens besitzt. Alle vier Arten des Gedächtnisses sind hier wichtig: Ortsgedächtniss, Zeit-, Sach- und Wortgedächtniss. Die Natur ist ein Inbegriff von Einzelheiten und das Einzelne besteht wieder aus Einzelnem und nicht nur für jede Gattung, für jede Art, Unterart, Abart, Spielart, ja für die einzelnen Organe in den Individuen sind besondere Namen da, welche festgehalten werden müssen, ebenso die geometrischen Formen bei den Krystallen, die Zahl- und Buchstabenformeln über die Zusammensetzungsverhältnisse in der Chemie, die allgemeinen und speciellen Fundorte u. s. w. Je schneller und je mehr man fassen, behalten und wieder hervorrufen kann, um so leichter wird das wissenschaftliche Verarbeiten. Das Gedächtniss ist die Tasche, in welche man das Gewonnene verschliesst.

11) Das Verwandeln der Wahrnehmung in Beobachtung. Die Wahrnehmung kann zufällig sein und man kann auch zufällig, d. h. von unserer Seite absichtslos, durch irgend einen Eindruck auf unsere Sinne, auf ein merkwürdiges Object, z. B. Mineral, Thier, Pflanze

u. s. w. stossen. Bei der sinnlichen Erkenntniss aber müssen wir uns den Zweck setzen, also die Absicht haben, das Wahre an einer uns aufstossenden Sache zu finden. Wir haben bei der Beobachtung keinen andern Zweck, als die Wahrheit und machen sie von keinem äussern oder fremdartigen Zwecke abhängig. Die ganze Naturwissenschaft stützt sich auf Beobachtungen, welche, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollen, allen bisher aufgezählten Erfordernissen zu entsprechen haben.

12) Verwandeln der Beobachtungen in Versuche oder Hinzufügung von Versuchen zu Beobachtungen. Die Beobachtung lässt die Objecte, auf welche sie sich bezieht, unverändert, oder, wenn sie sich verändern, in ihrem natürlichen Zustande, d. h. in dem Zustande, der durch ihre natürliche Organisation bedingt ist. Der Versuch oder das Experiment bringt das Object in einen künstlich veränderten Zustand, welcher sodann zum Gegenstande der Beobachtung gemacht wird. In den geheimen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, in den innern Haushalt der Natur dringen wir am besten durch den Versuch, weil dieser vor unsern Augen entstehen lässt, was in der Natur entstanden ist, und dessen Entstehen sich uns auf natürlichem Wege in der Natur nicht darstellt, weil wir durch den Versuch die inneren Bestandtheile und Grundformen finden, welche den äussern zusammengesetzten Erscheinungen zu Grunde liegen, und sich unsern Augen in natürlichem, unverändertem Zustande entziehen, weil wir so in die letzten Gründe des Lebens und der Bewegung einzudringen suchen, welche sich uns in dem wechselnden oder scheinbar beharrenden Zustande der Natur niemals anders, als in Aeusserungen oder Offenbarungen, niemals aber in ihrem eigentlichen Wesen darstellen.

13) Das Vergleichen der eigenen Wahrnehmung und Beobachtung und des eigenen Versuches mit fremder Wahrnehmung und Beobachtung und fremdem Versuche. Das Gebiet der Natur ist grenzenlos und unerschöpflich. Jahrhunderte hindurch wurde wahrgenommen, beobachtet und versucht. Was ist aber die Beobachtung, die vielleicht in einem Einzelleben dreissig Jahre fortgesetzt wird, gegen die Beobachtung von Tausenden in Jahrhunderten? Das muss uns bescheiden machen und uns veranlassen, vor dem Ziehen eines Resultates Beobachtungen derselben Art über dieselben Objecte oft zu wiederholen. Burdach sagt in seinem Werke über den Bau des Gehirnes, dass 1000 Beobachtungen noch nicht zu einem sichern Schlusse über die Function eines Hirntheiles berechtigen. Sind auch die eigenen Beobachtungen intensiver, weil sie stärkeren Eindruck hervorrufen und fester haften, so werden sie doch durch die fremden Beobachtungen weit an Extension oder Umfang übertroffen, und erst eine grosse Anzahl von Beobachtungen derselben Art, wie sie kein

Einzelner anstellen kann, giebt uns den Schlüssel zur richtigen Erkenntniss eines Gegenstandes. Aehnlich verhält es sich mit den Versuchen. Wir müssen darum die eigenen Versuche und Beobachtungen, wie die eigenen Wahrnehmungen überhaupt, mit den Wahrnehmungen, Beobachtungen und Versuchen Anderer unparteiisch und genau vergleichen und nach dem Befunde dieser Vergleichung das sinnlich Wahre unserer Erkenntniss bestimmen.

14) Vorsichtiges Trennen der Hypothese und der Thatsache bei eigener und fremder Erfahrung. Die Hypothese ist ein willkürlich angenommener Satz, um eine Erscheinung der Natur zu erklären, während die Thatsache das wirklich Geschehene oder Vorhandene ist. So ist z. B. das Anziehen der ungleichnamigen und das Abstossen der gleichnamigen Pole des Magnets eine Thatsache, die Annahme von verschiedenen Flüssigkeiten, welche dieser Erscheinung zu Grunde liegen, eine Hypothese. So ist die Wärme eine Thatsache, die Annahme eines besondern Wärmestoffes zur Erklärung dieser Thatsache eine Hypothese. So sind die Erscheinungen der Elektricität Thatsachen, die Annahme des elektrischen Fluidums zu ihrer Erklärung eine Hypothese. Eine Thatsache kann ganz richtig und die Hypothese kann falsch sein. Der Maassstab für das Zureichende einer Hypothese ist immer die Möglichkeit, auf die einfachste und natürlichste Weise, wo möglich, nach mathematischen Grundsätzen alle Erscheinungen, die unter die Hypothese gehören, wirklich aus ihr ableiten und erklären zu können. Immer aber muss man sich zur Erkenntniss der Wahrheit zunächst an die Thatsache halten. Die Hypothese gilt nur so viel, als sie an der Erscheinung genügend zu erklären im Stande ist. Nicht die Thatsachen, sondern die Hypothesen haben in der Wissenschaft Irrthümer verbreitet.

§. 54. Der innere Sinn und die Menschenkenntniss.

Man hat den Sinn, der sich auf die Zustände des eigenen Lebens, den innern Eindruck des eigenen Körpers, bezieht, den innern Sinn genannt, während er, in den äussern Organen des Körpers auf den Eindruck der Qualitäten fremder Körper bezogen, der äussere oder Organsinn genannt wurde. Offenbar ist dieser so genannte innere Sinn in den äussern Sinnen thätig; denn, indem ich sehe, höre, rieche, schmecke, fühle, taste, empfinde ich mein Leben. Man hat diesen Sinn mit Kant auch als den Lebens- oder Gemeinsinn (sensus vitalis, communis) bezeichnet. Da er die innern Lebenszustände, wie Hunger, Durst, Wohlbehagen, Missbehagen, Krankheit u. s. w. empfindet, ist er Vermittler des Selbstbewusstseins. Wenn man nämlich die eigenen inneren Lebens-

zustände wahrnimmt, unterscheidet man sie vom Eindrucke des fremden Objectes. Die Empfindung der Innenwelt wird von der Empfindung der Aussenwelt unterschieden, der eigene Körper, das eigene Leben, vom fremden Leben, vom fremden Körper. Der Inbegriff aller Empfindungen und Vorstellungen unserer inneren Zustände ist in seiner Einheit das Ich und durch die Vermittlung der äusseren Sinne und des mit ihnen zugleich thätigen Verstandes kommen wir vermittelst Anwendung des Causalitätsgesetzes, nach welchem von ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen geschlossen wird, zu dem nothwendigen Schlusse, dass auch in Andern eine ähnliche Einheit aller Empfindungen ihrer innern Zustände oder ein Ich vorhanden ist. Wir nennen diejenigen Organismen, in welchen sich die Selbstempfindung zum Selbstwissen oder Selbstbewusstsein (Ich), zur klar und deutlich erkannten Einheit der Empfindungen und Vorstellungen aller inneren Zustände erhebt, Menschen. So wird in uns zunächst die Menschenkenntniss (denn diese bezieht sich nicht auf das Aeussere des menschlichen Organismus, sondern auf seinen inneren Kern) durch den inneren Sinn vermittelt. Von uns kommen wir auf das Andere und das Andere führt uns wieder auf uns zurück.

Die beiden ersten Quellen der Menschenkenntniss sind darum die Selbstkenntniss und die Kenntniss Anderer. Alle anderen Wege, wie Bücher, Literatur, Geschichte u. s. w., sind nur Quellen des zweiten Ranges; denn sie dienen nur dazu, die Kraft dieser ersten und eigentlichen Quellen der Menschenkenntniss zu verstärken. Diese beiden Quellen des ersten Ranges sind gleich schwierig anzueignen und von gleicher Wichtigkeit.

Die Schwierigkeit der Selbsterkenntniss liegt in der Stärke der Abstractionskraft, welche zu ihrer Verwirklichung nothwendig ist, indem hier das Denkende zugleich Subject und Object ist, in der Grundlage aller Triebe, dem Selbsterhaltungstriebe, welcher, zur Leidenschaft gesteigert, Selbstsucht wird, und so das Wahre in der Erkenntniss der eigenen Natur trübt oder aufhebt, in der Unmöglichkeit, uns in den interessantesten Zuständen, in den heftigsten Gemüthsbewegungen, den Affecten und Leidenschaften beobachten zu können, da zur Beobachtung Ruhe gehört und wir unmöglich zugleich ruhig und bewegt sein können. Die Selbstkenntniss ist aber auch zugleich wichtig, weil sie allein unmittelbar ist und keines fremden Mediums, das leicht die Erkenntniss trüben kann, bedarf, weil sie die intensivste Erkenntniss und die Grundlage für die Erkenntniss Anderer ist, da man mit Recht sagt, dass wir immer andere Menschen nach uns selbst beurtheilen. Die Kenntniss Anderer ist wegen ihrer Mittelbarkeit schwierig, da sie durch das Medium meines und eines fremden Körpers allein vor sich gehen kann; sie ist ferner schwierig, weil der Mensch, wenn er beobachtet wird, sich ent-

weder nicht geben kann oder nicht geben will, wie er ist, weil also Verlegenheit und Verstellung der Beobachtung hindernd entgegentreten. Ihre Wichtigkeit zeigt sich hauptsächlich in ihrer unendlichen Vielseitigkeit, während wir durch die Selbstkenntniss nur ein bestimmtes Individuum, das unter bestimmten äusseren und inneren Bedingungen lebt, kennen lernen.

Die Heuristik hat hier zu bestimmen, was zur Erreichung des Wahren in der Selbstkenntniss und der Kenntniss Anderer erfordert wird. Diese Erfordernisse sind:

1) Das nöthige Talent, der praktische Blick, die Gabe, sich und Andere zu beobachten, die zum Theile auf Anlagen beruht, zum Theile aber auch durch Uebung erworben wird;

2) Aufmerksamkeit auf uns selbst, besonders nach vorübergegangenen stürmischen Auftritten des Affectes und der Leidenschaft;

3) Vergleichen der fremden Handlungsweise mit der unsern und Beurtheilung unserer Art zu denken und zu handeln nach dieser Vergleichung, wobei natürlich weder die schwachen, noch die schlechten, sondern die kräftigen und guten Naturen zum Maassstabe dienen müssen;

4) Benutzung der Urtheile Anderer und zwar anerkannt tüchtiger Menschen über uns, unserer Freunde, weil diese es gut mit uns meinen, und unserer Feinde, weil diese den schadhaften Fleck in uns am leichtesten auffinden und uns gewiss nicht schmeicheln;

5) Umgang mit möglichst verschiedenen Menschen und Beobachtung derselben. Es ist ein Hauptfehler, welcher der Menschenkenntniss im Wege steht, immer nur mit Menschen derselben Art umzugehen; so bei Gelehrten, Standesgenossen u. s. w. Lichtenberg sagt, er habe durch Beobachtung von Kutschern und Bedienten mehr Menschenkenntniss gewonnen, als durch Umgang mit allen Gelehrten. Gall versammelte Personen niederer Stände um sich, wenn er Beobachtungen anstellen wollte. Dabei muss man sich aber Andern gegenüber immer objectiv und thätig verhalten; sich nicht den Andern als dienendes Werkzeug hingeben. Sonst wird der Beobachter leicht selbst beobachtet;

6) Beobachtung derselben Menschen in verschiedenen Zuständen. Ein und derselbe Mensch ist ganz anders als Kind, Jüngling, Mann und Greis, anders in der Ruhe und in der Leidenschaft oder im Affecte, anders im Glück und Unglück, anders im nüchternen und trunkenen Zustande;

7) Beobachtungen von Menschen zu Zeiten, an Orten und unter Umständen, wo sie sich weder verstellen können, noch verstellen wollen, z. B. in Wirthshäusern und öffentlichen Vergnügungsorten, was die Polizei in manchen Staaten zur erfolgreichen Anwendung der daselbst gesammelten Menschenkenntniss benutzt, der Kinder, die sich geben,

wie sie sind, und doch schon die Keime menschlicher Tugenden und Laster in sich tragen, weshalb wahrhaft grosse Pädagogen auch immer grosse Menschenkenner waren, der Trunkenen, von Affect und Leidenschaft Beherrschten u. s. w.;

8) Der Grundsatz: Nur deductis deducendis, d. h. nach Abzug der Verlegenheit und Verstellung, ist eine Beobachtung wahr. Bei Anfängern in der Gesellschaft hat man in der Beurtheilung hauptsächlich auf die Verlegenheit, bei weiter Vorgeschrittenen auf die Verstellung Rücksicht zu nehmen;

9) Die Freiheit von Vorurtheilen oder vorgefassten Meinungen bei der Beurtheilung. So giebt es Menschen, welche den Grundsatz haben, im Voraus Jeden, mit dem sie zu thun haben, für schlecht zu halten, andere, die von dem Princip ausgehen, dass alle Menschen gut sind. Die letztern sind in der Regel die bessern, aber unerfahrenern, die ersteren die schlechteren, aber erfahrenern Naturen. Jene werden mehr missbraucht, diese missbrauchen Andere und tragen ihre eigene Selbstsucht auf Andere über;

10) Die Beobachtung muss individuell sein und darf sich nicht bloss auf das Allgemeine der Menschennatur erstrecken; sie darf sich eben so wenig mit nur zufälligen Wahrnehmungen begnügen.

Von der Selbstkenntniss und der Kenntniss Anderer, als den beiden Hauptquellen der Menschenkenntniss, werden noch die Mittel zur Erreichung dieses Zweckes unterschieden. Diese sind gegenüber jenen Quellen des zweiten Ranges. Dahin gehören:

1) Das Studium der Weltgeschichte, besonders der Religions-, Staaten-, Sitten- und Rechtsgeschichte. Die Geschichte ist eine Fundgrube der Menschenkenntniss, weil sie uns Menschen, durch Tugenden und Laster ausgezeichnet, in ihrer ganzen Natur vorführt. Sie hat nicht nur, wie sie ein Pessimist, wie Schopenhauer, ansieht, elende und erbärmliche, sondern auch erhebende und herrliche Momente;

2) Die classische alte und neue Nationalliteratur. Wie vielen Stoff zur Menschenkenntniss bieten die Werke des Thukydides, Tacitus, Aristophanes, Goethe's und Shakespeare's!

3) Die Hülfswissenschaften der Psychologie und die besseren auf Erfahrung gegründeten psychologischen Werke;

4) Criminalistische Journale und Darstellungen merkwürdiger Criminalprocesse;

5) Psychologische Journale und Monographieen.[1]

---

[1] M. S. meine Psychologie des Menschen, erste Abth. S. 53—62.

§. 55. Das Wahre des Verstandes.

Das Object der Sinne ist, wie schon Aristoteles sagte, das Einzelne, das Object des Verstandes das Allgemeine. Denn der Begriff, das Product des Verstandes, ist das Allgemeine; das Urtheil, ein Verstandesproduct, die Auffindung des Verhältnisses des Einzelnen zum Allgemeinen und der Schluss, vom Verstande gebildet, die Vermittlung des Einzelnen mit dem Allgemeinen durch das Besondere. Das Allgemeine als Gegenstand des Verstandes umfasst aber vieles Einzelne, ja zuletzt die Gesammtheit oder die Allheit des Einzelnen. Wenn wir Allgemeines behaupten, thun wir dies dadurch, dass wir allen Subjecten einer Klasse ein oder mehrere Prädicate beilegen oder absprechen. Da alle Subjecte in der Zeit nach einander erscheinen und nicht zumal erkannt werden können, auch ihre Zahl eine unbeschränkte ist, lassen sie sich nicht aufzählen. Wir müssen uns daher begnügen, von Vielem auf Alles zu schliessen. Die Natur ist eine Unendlichkeit von Objecten und Merkmalen an diesen Objecten. Wir müssen uns daher begnügen, von vielen Objecten einer Klasse auf alle, von dem Uebereinstimmen in vielen Merkmalen auf das Uebereinstimmen in allen wesentlichen derselben Art zu schliessen, und kommen daher zum Wahren des Verstandes, wenn wir vom Einzelnen ausgehen, nur durch das Aufzählen einzelner Objecte und Merkmale, durch Induction und Analogie. Die reine Induction und Analogie können nur zur Wahrscheinlichkeit führen, weil Vieles nicht Alles, ja das von uns aufgezählte Viele im Vergleiche zu Allem äusserst wenig ist. Die zuverlässigste Verstandeswahrheit ist, was schon Aristoteles eingesehen hat, die der Ableitung des Einzelnen aus einem allgemeinen Princip, d. i. einem allgemein gültigen und nothwendigen, also in und durch sich gewissen, keines weiteren Beweises bedürftigen Satze. Man kann mit der Induction zur Erhärtung derselben die Deduction verbinden, wenn man aus dem auf dem Wege der Induction gewonnenen allgemeinen Satze nunmehr alles Einzelne, unter ihn Gehörige ableitet. Die eigentlichen Schlüsse wurden schon früher dargestellt. Wir haben also nur noch die Aufzählung des Einzelnen durch Induction und Analogie und das darauf gegründete Verstandeserkennen zu untersuchen.

§. 56. Die Induction.

Sokrates wollte den Begriff bestimmen und ging zu diesem Zwecke vom Einzelnen aus. „Zweierlei," sagt Aristoteles, „kann man dem

Sokrates mit Recht zuschreiben, die Induction und die Definition, welche beide sich auf das Princip der Wissenschaft beziehen."[1] Er wendete in seiner geistigen Hebammenkunst in der Form von Fragen und in der scheinbaren Anerkennung der von den Gefragten erhaltenen Antworten (*εἰρωνεία*) die Induction zur Gewinnung des richtigen, hauptsächlich des ethischen Begriffes an. Dabei wird aber auch immer wieder vom Begriffe oder dem Allgemeinen ausgegangen, welches von dem Einzelnen nicht getrennt, sondern so gefasst wird, dass das Einzelne unter das Allgemeine oder den Begriff gehört. Die Induction wird nur als Methode angewendet, um zum Begriffe zu gelangen. Wissenschaftlich wird die Induction in der Logik des Aristoteles behandelt. Er kennt nur zwei Wege, welche zur Beglaubigung oder Gewissmachung unserer Behauptungen führen, die Induction und den eigentlichen Syllogismus. Der Mensch beginnt mit dem Einzelnen und kommt erst später zum Allgemeinen; daher geht die Ableitung des Allgemeinen aus dem Einzelnen oder die Induction der Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen oder dem eigentlichen Syllogismus voraus.[2] Die Induction bezieht sich auf Meinen und sinnliche Wahrnehmung und hat darum nicht die Gewissheit des eigentlichen Syllogismus; doch ist sie in gewisser Beziehung auch ein Schluss; weil sie, wie dieser, nur in anderer Weise, vermittelt oder ableitet. Sie wird darum auch von Aristoteles eine Art von Syllogismus genannt.

Bei der Induction wird also ausgeschlossen: Einem Begriffe vom mittleren Umfange kommt ein höherer Begriff als Prädicat zu, weil dieser Begriff mehreren oder allen Subjecten, die ich nicht aufzählen kann, und welche dem mittleren Begriffe untergeordnet sind, zukommt. Aristoteles nimmt auch eine syllogistische Bedeutung der Induction an.[3] Vermittelst des Unter- oder Subjectsbegriffes wird der Oberbegriff als Prädicat dem Mittelbegriffe beigelegt. A = Oberbegriff (z. B. Langlebig), B = Mittelbegriff (z. B. Gallenlos), C = Unterbegriff (z. B. die einzelnen Langlebigen, wie Mensch, Pferd, Maulesel). Soll B = A vermittelst des Unterbegriffes C werden, so muss C zum Mittelbegriffe werden. Wenn A und B mit dem Mittelbegriffe übereinstimmen, stimmen sie unter sich selbst überein. C ist dann ein Ganzes, das die aufzuzählenden einzelnen Theile enthält. Heisst der Syllogismus:

---

[1] Aristot. Metaph. XIII, 4, 8.

[2] Anal. post. II, 19. Eth. Nic. VI, 3; Anal. post. I, 1.

[3] Anal. prior. II, 23: *Ἐπαγωγή ἐστι τὸ διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι.*

Alles B ist A,
Alles C ist B,
Also ist alles C A,

so wird der Schluss, wenn er Induction wird, nach Aristotelss also gestellt:

Alles C ist A,
Alles C ist B,
Also alles B ist A.

Nach seinem Beispiele ist A = Langlebig, B = Gallenlos, C = den einzelnen langlebigen Thieren.

Nach dem Beispiele lautet also der Syllogismus:

Alles Gallenlose ist langlebig,
Mensch, Pferd, Maulesel (alle einzelnen Thiere) sind gallenlos,
Also sind alle einzelnen Thiere langlebig.

Daraus entsteht die Induction:

Alle einzelnen Thiere sind langlebig,
Alle einzelnen Thiere sind gallenlos,
Also ist alles Gallenlose langlebig.

Die Induction nimmt also die Form der dritten Schlussfigur oder der zweiten unregelmässigen an, in welcher der Mittelbegriff (hier C) im Ober- und Untersatze Subject ist. Indem sie den allgemeinen Untersatz als schlechthin umkehrbar betrachtet, erhält sie einen allgemeinen Schlusssatz und ist daher nur dann haltbar, wenn man den Untersatz wirklich auf diese Art umkehren kann. Im angeführten Beispiele ist also die Induction nur unter der Voraussetzung richtig, dass alle langlebigen Thiere wirklich gallenlos sind, was aber nicht der Fall ist. Allerdings ist das Ganze aus den Einzelwesen zusammengesetzt, aber das ist ja eben die Schwäche dieses Inductionsverfahrens, dass nur einiges und nicht alles Einzelne aufgezählt wird, man also nicht das Ganze als Mittelbegriff hat, sondern nur Theile, von denen man nicht weiss, ob sie nicht so beschaffen sind, dass die andern Theile, welche nicht aufgezählt werden und uns noch unbekannt sind, nicht dem Begriffe des Ganzen widersprechen. Es bleibt also immer noch die blosse, sehr zweifelhafte Wahrscheinlichkeit des Schliessens von Vielem auf Alles.

Im Mittelalter blieb das syllogistische Verfahren das herrschende. Mit der Naturwissenschaft, die von der Wahrnehmung und Beobachtung des Einzelnen und vom Versuche mit dem Einzelnen ausgeht, musste in der Neuzeit abermals das inductive Verfahren eingeschlagen werden. Das Gebiet unserer Erkenntniss ist die Erfahrung. Franz Baco von

Verulam (1561—1626) wendet in seinem Hauptwerke, dem novum organon (1620), die Induction als wissenschaftliche Methode auf das Gebiet der Erfahrung an. Wir gehen vom Einzelnen aus und wollen zum Allgemeinen oder zu den Begriffen aufsteigen, wir beginnen mit den Thatsachen und suchen an der Hand des Experiments die Ursachen. „Wahrhaft wissen heisst durch die Erkentniss der Ursacheu wissen." Die Induction steigt nach ihm vom Einzelnen der Erfahrung zu Begriffen und Sätzen der mittleren Allgemeinheit und von diesen ohne logischen Sprung zum Erkennen der höhern Allgemeinheit auf, indem man stufenweise von dem Niederen zum Höheren übergeht. Während Aristoteles den eigentlichen Syllogismus höher stellt, setzt Baco die Induction über jenen; denn der Syllogismus führt nicht zu den Principien, und kann auf die mittleren Sätze nicht angewendet werden, da er der Feinheit der Natur nicht gewachsen ist.[1] Seine Methode ist, indem sie die Bedeutung der Deduction und des Syllogismus verkennt, einseitig. Er führt die Induction nicht, wie Aristoteles, auf den Syllogismus oder eine unregelmässige Schlussfigur zurück, sondern bezeichnet genauer die Regeln und die Methode des inductiven Verfahrens. Er giebt eine förmliche Theorie der Induction. Wir wollen das Wesen einer einzelnen Naturerscheinung, z. B. der Wärme, finden, so werden wir nicht sogleich vom einzelnen warmen Körper zur Wärme emporrücken, sondern sorgfältig alle Erscheinungen beobachten, welche, so verschieden sie sonst sind, in der Wärme übereinstimmen, z. B. die Strahlen der Sonne, besonders im Sommer und zur Mittagszeit, feurige Meteore, zuckende Blitze, Flammen feuerspeiender Berge, jede Flamme, warme Bäder, heisse Dämpfe, in Höhlen eingeschlossene Luft, wollige Körper, zusammengepresste grüne und feuchte Kräuter u. s. w. Die so aufgezählten Erscheinungen, welche bei aller sonstigen Verschiedenheit die in Frage stehenden Eigenschaften zeigen, sind die positiven oder affirmativen Instanzen. Man betrachtet nun und zählt auf jene Erscheinungen, in welchen, ungeachtet sie mit den angeführten verwandt oder gleichgeartet sind, diese Eigenschaft doch nicht vorkommt. Diese die Eigenschaft nicht zeigenden Erscheinungen sind die negativen Instanzen. Es ist die tabula declinationis sive absentiae in proximo. So sind z. B. den Strahlen der Sonne gegenüber solche negative Instanzen die Strahlen des Mondes, der Sterne, der Sonne in einer gewissen Höhe oder bei den Polen der Erde. Die der Wärme fähigen Er-

---

[1] Nov. org. I, aphor. XIII: Syllogismus ad principia scientiarum non adhibetur, ad media axiomata frustra adhibetur, quum sit subtilitati naturae longe impar.

scheinungen muss man hierauf vergleichen. Daraus geht der Gradunterschied hervor (tabula graduum). Nun folgt dieser Vergleichung die eigentliche Induction. Man sucht eine mit der Wärme zu- und abnehmende Eigenschaft. Man muss dabei diejenigen Bestimmungen, als nicht zum Wesen des Gegenstandes gehörig, zu allererst ausschliessen, welche fehlen, wenn der fragliche Gegenstand da ist, oder, welche da sind, wenn der Gegenstand fehlt, oder, welche mit ihrem Zu- und Abnehmen nicht dem Zu- und Abnehmen des Gegenstandes entsprechen. So fehlt z. B. die Wärme oft, wenn ein leuchtender Körper vorhanden ist, man muss also den leuchtenden Körper als Bedingung der Wärme ausschliessen. Nur solche Bedingungen dürfen angeführt werden, welche wesentlich d. h. in allen Fällen mit der fraglichen Erscheinung, z. B. hier der Wärme, verbunden sind. So ist z. B. Licht für die Wärme nicht wesentlich; denn es giebt Licht ohne Wärme und Wärme ohne Licht[1]. Die Thatsache wird durch das Experiment festgestellt. Das Experiment muss zum Axiom führen auf dem Wege der Induction. Indem wir nach dem Ausschluss alles nicht Hergehörigen die Wärmeerscheinungen vergleichen, finden wir zuerst als die allgemeinste Eigenschaft der Wärme — denn diese muss als Gattung den besondern Merkmalen vorausgehen — die Bewegung. Wo sich diese Eigenschaft ganz vorzugsweise offenbart, wie hier in der Bewegung, erhalten wir die instantia ostensiva. Als allgemeinste Eigenschaft, also als Gattungsbegriff verhält sich die Bewegung zur Wärme. Wir suchen demgemäss die die Wärme von der Bewegung oder ihrer Gattung unterscheidende, in allen Wärmeerscheinungen übereinstimmende Art oder Differenz. Diese ist die Expansion, ein weiterer specifischer Unterschied der Expansion ist in der Wärme das Aufwärtsstreben, ein dritter eine nicht gleichmässige, gehemmte, zitternde Bewegung, endlich eine reissende, welche durch die kleinsten Theile dringt. Wenn man nun in einem Körper eine solche expansive Bewegung hervorbringt, erzeugt man in ihm Wärme. So wird mit der Theorie der Induction auch die Praxis verbunden[2].

Auf die neueren Forschungen der Naturwissenschaft, wie auf das ganze praktische Leben, suchte einer der bedeutendsten Forscher Englands, John Stuart Mill, in seiner berühmten Logik[3], die Methode

---

[1] Nov. org. II, aph. 11—21.

[2] Nov. org. II, 13—21.

[3] A System of Logic, rationative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation, London 1843 u. ö. (deutsch von J Schiel, Braunschweig 1849, 2. Aufl. nach der fünften des Originals, 1862—1863.)

der Induction anzuwenden. Ihm ist die Logik die Methode der wissenschaftlichen Forschung, insbesondere der Naturforschung. Er bekämpft, von der Erfahrung ausgehend, den Syllogismus, wie er von der Logik angenommen wird. Er nennt den allgemeinen Satz, von welchem der Syllogismus ausgeht, eine petitio principii. Der Schlusssatz ist schon im allgemeinen Obersatz enthalten, wenn dieser wahr ist, und darf nur aus ihm herausgenommen werden, so dass keine Folgerung stattfindet. Das Schliessen vom Allgemeinen auf's Besondere, wie es im Syllogismus stattfindet, beweist nichts, weil eben aus dem allgemeinen Satze keine andern besondern Sätze gefolgert werden können, als diejenigen, welche der Hauptsatz schon als bekannt voraussetzt. Wenn die Logiker also schliessen:

Alle Menschen sind sterblich,
Der Herzog von Wellington ist ein Mensch;
Also ist der Herzog von Wellington sterblich;

so ist der Herzog von Wellington schon als sterblich in dem allgemeinen Obersatze: Alle Menschen sind sterblich, enthalten, und es findet keine Folgerung der Sterblichkeit Wellingtons aus dem allgemeinen Obersatze statt. Der Irrthum entsteht, indem wir übersehen, dass jeder Schluss aus zwei Theilen besteht, einem folgernden und einem registrirenden und wir im Syllogismus nach dieser Art des Schliessens den registrirenden Theil d. h. die für uns durch Beobachtung einzelner Fälle entstandene Regel zu etwas machen, woraus wir folgern wollen, was ja schon in der von uns durch die Beobachtung des Einzelnen gewonnenen Notiz: Alle Menschen sind sterblich — liegt. Wir haben die Erkenntniss der allgemeinen Wahrheit: Alle Menschen sind sterblich — lediglich aus der Erfahrung. Die beobachteten Fälle der Erfahrung sind aber einzelne Fälle. Die allgemeinen Wahrheiten entstehen daher aus einzelnen Fällen und müssen wieder in einzelne Fälle aufgelöst werden. Wir bilden, indem wir aus dem Einzelnen folgern, einen kurzen Ausdruck und brauchen ein Urtheil statt vieler einzelner. Nicht die durch die Erfahrung gewonnene Notiz der allgemeinen Sterblichkeit der Menschen ist es, woraus wir auf den einzelnen Fall zunächst schliessen, sondern es sind ursprünglich die uns bekannten Fälle, die uns dazu berechtigen. Die individuellen Fälle sind der Beweis des allgemeinen Satzes, durch welchen wir hindurch gehen können, wenn wir einen bestimmten einzelnen Fall beweisen wollen. Aber die erste Station bilden die individuellen Fälle, die Mittelstation ist der allgemeine Satz. Wenn man von einem Orte zum andern gehen kann in gerader nächster Linie, wozu soll man auf einen Berg hinauf- und von diesem wieder heruntersteigen, der zwischen beiden in der Mitte liegt? Man kommt viel bequemer dazu, wenn man den ge-

raden und nächsten Weg geht.[1] Wir folgern nicht vom Allgemeinen auf das Besondere, sondern vom Besondern auf das Besondere. Das so genannte Schliessen des Syllogismus ist also eigentlich ein Einregistriren; denn unser allgemeiner Obersatz ist nur ein allgemeines Register für viele längst vergessene Thatsachen, durch welche wir zu dieser allgemeinen Notiz gekommen sind. Wir schliessen von dem Register im Obersatz auf einen einzelnen Fall, d. h. wir schliessen aus vergessenen Thatsachen, aus welchen das Register entstanden ist, auf den einzelnen Fall. Es kommt also Alles auf das richtige Lesen des Registers und auf die dabei einzuschlagenden Vorsichtsmaassregeln an. Immer wird also zuletzt vom Besondern auf's Besondere geschlossen. Alle Wahrheiten und Entdeckungen werden durch Induction gefunden. Die Induction ist das Verfahren, durch welches man allgemeine Urtheile entdeckt. Sie ist „diejenige Verstandesoperation, durch welche wir schliessen, dass dasjenige, was für einen besondern Fall, oder mehrere besondere Fälle wahr ist, auch in allen Fällen wahr sein wird, welche jenem in irgend einer nachweisbaren Beziehung ähnlich sind.“[2] Sie ist also eine Generalisation vom Standpunkte der Erfahrung aus. Man schliesst von einer Erscheinung, die bei einzelnen Gelegenheiten stattgefunden hat, darauf, dass sie in allen Gelegenheiten einer bestimmten Klasse stattfinden wird, welche den vorhergehenden in allen wesentlichen Umständen gleichen. Das Grundprincip, das allgemeine Axiom der Induction ist der gleichförmige Gang der Natur; denn die Natur ist also eingerichtet, dass, was in einem Falle wahr ist, in allen Fällen einer gewissen Art wahr sein muss. Die Schwierigkeit liegt nur im Auffinden dieser gewissen Art. Thatsachen kehren wieder, wenn gewisse Umstände eintreten, sie bleiben aus, wenn diese Umstände fehlen. Das Princip ist die Regelmässigkeit des Wiederkehrens oder vielmehr die Regelmässigkeiten der Natur, also die Naturgesetze. Die einen Fälle sind mehr, die andern weniger gleichförmig. Die Erfahrung muss darüber allein Aufschluss geben. Was beständiger, im innern Wesen begründet ist, wird gleichförmiger sein, als das, bei dem diese Umstände nicht eintreten. So wurde die Wahrheit: Alle Schwäne sind weiss, durch die später entdeckten schwarzen widerlegt; dagegen werden wir wohl mit Gewissheit schliessen, dass die spätere Zeit die Wahrheit, dass es keine Menschen giebt, bei denen der Kopf unter den Schultern liegt, nicht widerlegen wird. Die Farbe ist weniger beständig, als der

---

[1] Stuart Mill, von Schiel, 2. Aufl. nach der fünften des englischen Originals, Thl. I, S. 225.

[2] Mill a. a. O. S. 340.

Bau der innern Anatomie.[1] Es giebt daher strengere und weniger strenge Inductionen, und das wissenschaftliche Verfahren bei der Induction wird darin bestehen, dass wir die engere Generalisation durch die weitere, die weniger strenge durch die strenge corrigiren. Das einzige Naturgesetz, das den strengen und unverbrüchlichen Charakter in seiner ganzen Fülle besitzt, ist das Causalgesetz. Es reicht so weit, als die menschliche Erfahrung reicht, dass jedes Ding, das einen Anfang hat, auch eine Ursache haben muss. Zu der Wirkung die vorausgegangenen Ursachen zu finden, ist also die analytische Aufgabe der Naturwissenschaft, welche nur durch die wissenschaftliche Induction zu Stande kommen kann, wie dieses im Mill'schen Werke weiter ausgeführt ist. Gewiss ist dieses Buch eines der bedeutendsten unserer Zeit, was selbst diejenigen anerkennen müssen, welche Gegner seiner Theorie sind. Alles geht auf die letzten Elemente des Einzelnen und auf die Erfahrung hinaus, und, während Aristoteles, da er Principien der Logik annimmt, welche in sich und durch sich gewisse allgemeine Wahrheiten sind, den eigentlichen Syllogismus höher, als die Induction stellt, ja die Wahrheit der Induction nur darin findet, dass sie eigentlich das Aufzählen des das Ganze bildenden Einzelnen ist, Baco immer den Syllogismus neben der Induction bestehen lässt, und nur die letztere Methode an der Hand des Experiments vorzieht, sucht Mill alle Principien, Gesetze, Begriffe, Urtheile und Schlüsse aus dem Einzelnen durch Induction abzuleiten, keineswegs verkennend, dass auch das Allgemeine, das nur ein durch die Induction gewonnenes Register für das Einzelne, wenn einmal auf genauem wissenschaftlich inductivem Wege gewonnen, als Naturgesetz für uns den höchsten Werth hat.

Offenbar hat Mill den Werth des Syllogismus darüber, dass er seinem Ursprunge nachforscht, mit allen jenen verkannt, welche der so genannten positivistischen Schule huldigen und im Entstehen unserer Erkenntnisse keinen andern Factor, als den äussern oder somatischen, d. h. die Einwirkung des Einzelobjectes kennen. Dass eine Reihe von allgemeinen Urtheilen, welche allein aus der Erfahrung gewonnen werden können, natürlich nicht ursprünglich allgemein, sondern nur durch das Aufzählen einzelner vorausgegangener, wesentlich ähnlicher Fälle entstanden sind, ist gewiss. Aber einmal ist dieses nicht bei allen Urtheilen der Fall, wie in dem Beispiele: Alle Menschen sind sterblich, da es auch Urtheile giebt, welche auf allgemein gültige und nothwendige Voraussetzungen der Erfahrung gegründet sind, oder, wie sie Kant nannte, aprioristische Urtheile. Solche Urtheile werden auf die Erfahrungsgegenstände angewendet, und diese ihnen subsumirt; aber sie sind hin-

[1] Mill a. a. O. S. 377.

sichtlich ihrer Wahrheit mit einer innern Nöthigung verbunden; sie können nicht anders, als wahr, sein und bedürfen des Aufzählens einzelner Fälle nicht, im Gegentheile controliren wir die einzelnen Fälle nach ihnen, wie die mathematischen Urtheile, die Stammbegriffe des Verstandes, die innern Anschauungen des Raumes und der Zeit, die Denkprincipien, das Gesetz der Identität, des Widerspruchs, der Causalität, des ausgeschlossenen Dritten. Sie gelten nicht nur für die Dinge ausser uns, sie gelten für uns selbst, weil ihre Gewissheit und Nothwendigkeit in unserm Erkenntnissvermögen begründet ist. Wenn Mill das wahre Schliessen ein Schliessen vom Besonderen auf das Besondere nennt, so hat er Unrecht. Allerdings fängt es bei Erfahrungsurtheilen mit dem Besondern an, da die allgemeinen Urtheile durch das zum Bewusstseinbringen einzelner ähnlicher Fälle entstehen. Aber die Leitung dieser allgemeinen Erfahrungsurtheile geht von unseren Denkprincipien aus. Ist die Sterblichkeit im Wesen des Menschen und endlich im Wesen alles Endlichen begründet, und habe ich einmal diese Wahrheit als eine wirkliche allgemeine ausnahmslose Wahrheit erkannt, dann werde ich, wenn ich ein Einzelwesen unter sie subsumire, sie auch diesem Einzelwesen beilegen, einregistriren in das Verzeichniss des allgemeinen Erfahrungsurtheils, sagt Mill. Ich folgere aber auch aus der allgemeinen Wahrheit die besonderen Fälle; denn ich leite wirklich hier das Besondere aus dem Allgemeinen ab. Nicht von der Sterblichkeit der Einzelnen, wie Mill meint, z. B. des Johann und Thomas und eines jeden andern,[1] folgern wir die Sterblichkeit des Herzogs von Wellington; denn, wenn auch Thomas und Johann und jeder andere gestorben sind, so ist der Schluss für mich nicht so nothwendig, dass ich ihn als absolut wahr gelten lasse, sondern, weil die Menschheit sterblich und die Sterblichkeit in ihrem Wesen begründet ist. Aber auch hievon abgesehen, gilt das nur von durch Empfindung des Einzelnen entstandenen allgemeinen Erfahrungen, dass ihre Wahrheiten auf dem Wege der Induction entstanden sind. Erkennt doch Mill selbst den Werth des Naturgesetzes an und es ist eben ein Naturgesetz, dass alle sterben. Wir folgern aus dem Naturgesetz der Sterblichkeit aller Menschen die Sterblichkeit Wellingtons. Das Beispiel mit dem Berge ist nicht zutreffend. Wir sind durch viele vorausgegangene Fälle auf diesen Berg gekommen und von ihm herab übersehen wir alle Fälle und können sie sogleich erkennen, während, wenn wir, vom Tode des Thomas oder Johann ausgehend, den ganzen unendlich langen Weg von diesem Berge zurückgehen müssten, um diese Folgerung zu gewinnen. Es ist mit allen allgemein gültigen und nothwendigen Wahrheiten so. Wenn wir sie einmal gewonnen und

[1] Mill a. a. O. S. 324.

als solche erkannt haben, folgern wir mit Nothwendigkeit das Besondere aus ihnen. Man wende uns nicht ein, dass die Sterblichkeit des Herzogs von Wellington ja schon in der Sterblichkeit der Menschen eingeschlossen ist; allerdings ist dieses der Fall, implicite; aber nicht explicite, d. h. dieses Entfalten dessen, was ursprünglich zum Allgemeinen seinem Wesen nach gehören muss, ist eben das Folgern des Besondern aus dem Allgemeinen. Ferner muss man das Schliessen unter den allgemeinen Begriff des Vermittelns oder Gewissmachens stellen. Durch die Subsumtion des Besonderen unter das ausnahmlos wahre Allgemeine, unter das es wirklich gehört, wird eine bestimmte Wahrheit an dem Besondern oder Einzelnen gewiss gemacht oder vermittelt. Niemand wird die Sterblichkeit eines Menschen aus der Sterblichkeit der ihm bekannten Menschen ableiten, sondern aus der Sterblichkeit der menschlichen Natur. Nicht, weil Thomas und Johann sterblich sind — denn in diesem Falle könnte der Herzog von Wellington doch nicht sterblich sein —, sondern, weil die menschliche Natur sterblich ist, ist der Herzog von Wellington sterblich. Wenn es nur Inductionsschlüsse gäbe, gäbe es nur Schlüsse vom Besondern auf's Besondere, während auch in der Erfahrung die Schlüsse vom Allgemeinen auf's Besondere, wenn sie auf Naturgesetze gegründet sind, eine grössere Gewissheit geben. Für die Naturwissenschaft ist es allerdings wichtig, dass diese Naturgesetze auf dem Wege der wissenschaftlichen Induction entstehen. Aber stehen sie einmal fest, dann bedürfen wir des Besonderen nicht, um auf das Besondere zu schliessen, wir halten das ausnahmslos Gewonnene fest; das ist das Causalgesetz, und das Causalgesetz ist offenbar nicht ein durch Aufzählen einzelner Fälle in uns entstandenes, sondern ein im Wesen unseres Geistes ursprünglich begründetes, allgemein gültiges und nothwendiges Denkgesetz. Nach diesem aprioristischen Gesetze beurtheilen wir die andern einzelnen Naturgesetze, sie erhalten ihre Gewissheit durch Zurückführung auf dieses Gesetz. Ohne die Apriorität oder Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Causalitätsgesetzes würde uns die Induction keine absolute Gewissheit geben können. Für die Auffindung der Principien hat die Induction ihren hohen Werth und, dies nachgewiesen zu haben, ist das Hauptverdienst Mill's und der empirischen Schule, welcher er angehört.

Die Induction, unter die Form eines Syllogismus gebracht, stellt sich unter folgenden Formeln dar, wenn S das Subject, P das Prädicat, M der Mittelbegriff ist:

1.

M_1, M_2, M_3 . . . . . . ist P,
M_1, M_2, M_3 . . . . . . ist S,

Also ist S = P.

2.

M ist P,
M ist σ_1, σ_2, σ_3 . . .

Also Alles, was σ_1, σ_2, σ_3 . . . . ist, ist P.

3.

M_1 M_2 . . . . ist P,
M_1 M_2 . . . . . . ist σ_1, σ_2, ...

Also ist σ_1, σ_2 . . . P.[1]

Wir fassen die Formel der Induction also auf:

$$\left.\text{a, b, c, d, e, f}\right\} \text{A} = \text{x, oder} = \text{x, y, z,}$$

also:

$$\left.\text{g, h, i, k, l u. s. w.}\right\} \text{A} = \text{x, oder x, y, z.}$$

Die Formel der negativen Induction:

$$\left.\text{a, b, c, d, e, f}\right\} \text{A nicht} = \text{x, oder nicht} = \text{x, y, z,}$$

also:

$$\left.\text{g, h, i, k, l u. s. w.}\right\} \text{A nicht} = \text{x, oder nicht} = \text{x, y, z.}$$

Wir schliessen vom Einzelnen a, b, c, d, e, f, welches zu einer gewissen Klasse A gehört und die Eigenschaft x, oder die Eigenschaften x, y, z an sich oder (negativ) nicht an sich hat, darauf, dass auch alles andere einzelne, noch in der Zukunft Liegende oder mir noch Unbekannte, welches ebenfalls zu derselben Klasse A gehört, die Eigenschaft x oder die Eigenschaften x, y, z an sich haben oder nicht an sich haben wird. Statt Eigenschaften können wir auch für x, y, z Erscheinungen, Wirkungen, Thätigkeiten, Zustände, Subjecte, Prädicate setzen.

Die Induction ist entweder individuell, wenn sie von vielen Individuen auf alle derselben Art schliesst, z. B. Cyrus, Alexander, Cäsar waren als Eroberer Tyrannen; also werden auch andere, nicht genannte Herrscher — als Eroberer Tyrannen sein, oder generell, wenn sie von vielen Gattungen auf alle schliesst, z. B. Säugethiere, Vögel, Fische, Amphibien bewegen sich willkürlich, also bewegen sich alle Thiergattungen willkürlich.

Dabei muss vorausgesetzt werden:

1) dass die aufgezählten Gegenstände und zugleich diejenigen, auf welche von diesen geschlossen wird, zu derselben Klasse wirklich gehören,

2) dass dasjenige, was ihnen beigelegt oder abgesprochen wird, im Wesen des Aufgezählten und desjenigen, auf welches von dem Aufge-

---

[1] Die nähere Ausführung bei Ueberweg, Logik, 3. Aufl. S. 363 ff.

zählten geschlossen wird, wirklich begründet ist. Das Princip ist, so lange man nicht durch die Induction zu einer allgemeinen Wahrheit gekommen ist, das Princip der Wahrscheinlichkeit, also lautend: Je mehr Gegenstände einer Klasse ceteris paribus aufgezählt werden, welchen eine Eigenschaft zukommt, oder nicht zukommt, um so wahrscheinlicher ist es, dass diese allen Gegenständen derselben Klasse zukommen wird, wenn es sich um eine wesentliche und dieselbe Eigenschaft handelt. Die Quantität der Thatsachen entscheidet, wenn die Qualität der Beobachtungen eine durchaus gleiche ist. Die vollständige Induction (inductio completa) zählt alle Subjecte auf, welche die Eigenschaft an sich haben, oder nicht an sich haben. Ueberweg definirt dieselbe also: „Die vollständige Induction ist diejenige, bei welcher die Sphäre des Subjects im Untersatze in ihrer Gesammtheit mit der Sphäre des Prädicats zusammenfällt.“ Als Beispiel wird folgendes angegeben: „Der Mercur hat Axendrehung; eben so die Venus, die Erde, der Mars, der Jupiter und der Saturn; eben diese sind die alten Planeten; mithin haben die sämmtlichen alten Planeten Axendrehung.“ Ein solcher Schluss ist aber keine Induction mehr; denn er ist eben kein Schluss mehr, wie das Beispiel zeigt, da Mercur, Venus, Erde, Jupiter und Saturn zusammen eben die alten Planeten sind und der Schluss auch so gestellt werden könnte und eigentlich auch wirklich gestellt wird: Alle alten Planeten haben Axendrehung, alle alten Planeten, im Einzelnen sämmtlich aufgezählt, sind alle alten Planeten, also haben alle alten Planeten Axendrehung. Es gehört wesentlich zur Induction, von vielem Einzelnen auf das Allgemeine zu schliessen. Wenn aber das Einzelne schon zusammen das Allgemeine ist, so kann nicht mehr auf das Allgemeine geschlossen werden. Wir haben dieses durch unsere Inductionsformel ausgedrückt. Man schliesst von Bekanntem auf Unbekanntes, von Vergangenem und Gegenwärtigem auf das Zukünftige. Ein Schliessen von dem, was dasselbe ist, auf das, was dasselbe ist, ist kein Schliessen. Mit Recht muss darum die so genannte vollständige Induction unter jene Inductionen gestellt werden, die unpassend so genannt werden: „Wenn wir,“ sagt Mill, „von der ganzen Klasse aussagen, was wir bereits von jedem Individuum derselben behaupten, so ist der angebliche Schluss in der That kein Schluss, sondern nur eine Wiederholung der Prämissen. Wenn wir nach der Beobachtung eines jeden einzelnen Planeten sagen, alle Planeten sind durch das Licht der Sonne leuchtend, oder alle Apostel waren Juden, weil dies von Petrus, Paulus, Johannes und jedem einzelnen Apostel wahr ist, so wird dieses und Aehnliches in der in Rede stehenden Terminologie eine vollkommene, ja die einzige vollkommene Induction genannt. Es ist dies jedoch eine von der unsrigen ganz verschiedene Induction; es ist kein Schliessen von bekannten Thatsachen

auf unbekannte, sondern ein Verzeichniss in einer Geschwindschrift von bekannten Thatsachen."[1] Wenn wir eine Summe haben von Einzelnem, die das Ganze macht, so ist die Nennung des Ganzen nur ein anderer Name oder Ausdruck, als der Name oder Ausdruck der das Allgemeine bildenden Theile ist. Ich schliesse nicht von 5 + 5, dass sie zehn, von 3 + 4, dass sie sieben sind, so wenig, als ich von zehn auf zehn und von sieben auf sieben schliesse.

Die Existenzform der Induction ist die Wahrheit von Objecten gegenüber gewissen wesentlichen Merkmalen, wie sie sich uns vorstellen, in ihrem Verhältnisse zu den sich uns gerade nicht vorstellenden derselben Art.

§. 57. Die Analogie.

Nicht nur durch Induction kommen wir zu Verstandeswahrheiten; denn auch in der Analogie zählen wir Einzelnes auf und suchen auf diesem Wege die allgemeine Wahrheit. Ueberweg nennt diesen Schluss einen solchen, welcher vom Besondern auf ein nebengeordnetes Besonderes schliesst.[2] Bei der Analogie kommt es aber weniger auf das Beigeordnete an, als auf die Uebereinstimmung zweier oder mehrerer Subjecte in gewissen Merkmalen, weil von diesen, wenn sie zu derselben Klasse oder Ordnung gehören, auf das Uebereinstimmen dieser Subjecte in allen wesentlichen Merkmalen derselben Art geschlossen wird. Princip und Art des Schliessens sind in der Induction und Analogie dieselben. Nur geht zunächst die Induction von einer Vielheit von Subjecten, die Analogie von einer Vielheit von Prädicaten aus. Die Analogie (*ἀναλογία*), Aehnlichkeitsverhältniss, similitudo, proportio,[3] geht zunächst auf die Aehnlichkeit in den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen zwischen zwei Gegenständen. Man kann Zahlen und Grössen in ein solches Aehnlichkeitsverhältniss bringen, z. B. 2 und 4 einerseits und 4 und 16 andrerseits. Die zweite Zahl des ersten Verhältnisses ist das Quadrat der ersten im ersten Verhältnisse und die zweite Zahl des zweiten Verhältnisses das Quadrat der ersten im zweiten Zahlenverhältnisse. Darum sagen wir der Zahlgrösse nach: 2 : 4 = 4 : 16. Auch in der Raumgrösse oder dem Körper zeigt sich, wenn man die Körper vergleicht, ein solches Aehnlichkeitsverhältniss. So verhält sich der Grösse nach ein Gänseei zu einem gewöhnlichen Hause, wie ein gewöhnliches Haus zur St. Peterskirche in Rom.

---

[1] Mill's Logik, Thl. I, S. 341.
[2] Ueberweg a. a. O. S. 374.
[3] Quinctilian instit. orat. I, 6.

Wie die Natur eine Unendlichkeit von Subjecten ist, so muss sie, da das Prädicat das Merkmal des Subjectes ist, auch eine Unendlichkeit von Prädicaten sein. So wenig man aber die Unendlichkeit der Subjecte räumlich und zeitlich bestimmen kann, so wenig lässt sich dieses auch bei der Unendlichkeit der Prädicate ausführen. Man muss, um zum Allgemeinen zu gelangen, von vielen Subjecten und von vielen Prädicaten auf alle schliessen. Da die Induction ein Schliessen vom Besondern auf das Allgemeine ist, und in der Analogie ebenfalls vom Besondern auf das Allgemeine (nämlich auf alle Prädicate) geschlossen wird, so gehört die Analogie unter die Induction im weitesten Sinne des Wortes. Ein Analogieschluss ist ein solcher, in welchem vom Uebereinstimmen zweier oder mehrerer Gegenstände in wesentlichen Merkmalen einer Art auf das Uebereinstimmen in allen wesentlichen Merkmalen derselben Art geschlossen wird. Die Formel ist: x und y stimmen in a, b, c, d, e, f, welche zu A gehören, überein, also werden x und y auch in g, h, i, k, l u. s. w., welche ebenfalls zu A gehören, übereinstimmen. x und y sind die verglichenen Gegenstände, a, b, c, d, e, f die wesentlichen bekannten Merkmale, g, h, i, k, l u. s. w. die wesentlichen, noch nicht bekannten, auf welche von den bekannten geschlossen wird, A die gleiche Art oder Klasse, unter welche die Merkmale a, b, c, d, e, f und die Merkmale g, h, i, k, l gehören. So findet ein Arzt eine bestimmte Krankheit, z. B. das Nervenfieber, die Cholera u. s. w. an einem Patienten, indem er das allgemeine Krankheitsbild der speciellen Nosologie, z. B. von Nervenfieber, Cholera, mit dem speciellen Falle in gewissen Symptomen vergleicht, um von dem Uebereinstimmen des Krankheitsbildes und des Krankheitsfalles in diesen Symptomen nach Analogie auf das Uebereinstimmen in allen Merkmalen zu schliessen. Das Krankheitsbild ist vorher von der Wissenschaft auf dem Wege der Induction gebildet worden, indem die einzelnen ähnlichen Erscheinungen einer bestimmten Krankheitsform aufgezählt und von diesen auf die Beschaffenheit der Erscheinung der bestimmten Krankheitsform selbst geschlossen wurde. So erklärt der Theologe, der Jurist, der Philologe eine dunkle Stelle der Schrift, einer Gesetzsammlung, eines Classikers nach Analogie durch eine deutlichere Parallelstelle. Die Analogie ist, wie die Induction, für die Naturwissenschaft von besonderer Bedeutung. Die Analogie geht aus von dem Princip des Vielen in Einem, was auch in einem andern Gleichartigen ist, und von diesem Vielen in dem Einen schliesst sie auf das Vorhandensein des Vielen im Gleichartigen. In so fern kann man sagen, sie schliesse vom Besondern auf das nebengeordnete Besondere in der Form des Syllogismus:

M ist P,
S ist gleichartig mit M,
also ist S = P.[1]

Wir würden es in diesem Falle so ausdrücken, da das P des M eine Vielheit ist:

M = a, b, c, d, e,
S = a, b, c, d, e,
also S = P.

In diesem Falle macht man aber nur das Uebereinstimmen von S und P durch das Uebereinstimmen in mehreren Merkmalen = dem Mittelbegriff deutlich. Es soll aber von solcher Uebereinstimmung als nothwendiger, bereits gewonnener Voraussetzung, ausgegangen und sodann auf das Vorhandensein weiterer unbekannter Merkmale geschlossen werden.

Die Regeln sind:

1) Die Merkmale müssen von derselben Art, die zu vergleichenden Gegenstände also gleich geartet sein;

2) die Merkmale müssen wesentliche, also dauernde, in der Natur begründete, nicht zufällige sein. So können zwei Theologen gelehrt und doch nicht blatternarbig sein. Denn die letzten Merkmale sind gegenüber dem Begriffe: Theologe nicht wesentlich und nicht nothwendig.

Das Uebereinstimmende in den Schlüssen der Induction und Analogie ist:

1) Beide schliessen vom Besondern auf das Allgemeine;

2) durch beide werden die Erfahrungserkenntnisse vermehrt und begründet;

3) beide gehen vom Princip der Wahrscheinlichkeit aus, welches in der Analogie lautet: In je mehr wesentlichen Merkmalen derselben Art zwei Gegenstände übereinstimmen, um so wahrscheinlicher ist es, dass jene in allen andern wesentlichen Merkmalen derselben Art übereinstimmen werden.

Das Unterscheidende ist in beiden:

1) In der Induction wird von vielen Dingen auf alle, in der Analogie von vielen Merkmalen auf alle geschlossen;

2) In der Induction entscheidet ceteris paribus die Zahl der Dinge, in der Analogie die Zahl der Merkmale.

---

[1] Ueberweg a. a. O. S. 374.

§. 58. Die Erfahrung.

Der Verstand ist das Vermögen, die durch die Sinne in uns entstehenden Vorstellungen zu verarbeiten, um sie dadurch zum Verständniss zu bringen. Dieses geschieht durch Vergleichen, Trennen und Verbinden derselben. Die Producte dieses Vergleichens, Trennens und Verbindens sind unser eigenes Werk; sie sind uns nicht, wie die Vorstellungen der Sinnenwelt, gegeben; sie werden von uns gedacht; sie sind tüchtig bei einem tüchtigen, mangelhaft bei einem mangelhaften Verstande, da dieser ihr Producent ist. Diese Producte sind die Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Alles Erkennen besteht aus Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Diese hängen aber nicht bloss von dem Factor, dem Gegebenen der Sinnenwelt, den Vorstellungen ab. Die Vorstellungen sind Producte der Einwirkung der Objecte auf unsere Sinne; sie sind, wie die Producte des Verstandes, hinsichtlich des Stoffes durch die Gegenstände der Sinnenwelt bedingt, weil der Verstand diesen Stoff von den Vorstellungen erhält. Wir müssen darum zur richtigen Erkenntniss Sinnlichkeit und Verstand verbinden. Kant nannte die Anschauungen ohne Begriffe blind und die Begriffe ohne Anschauungen leer. Die Verbindung des sinnlichen Erkenntniss- oder des Vorstellungsvermögens und des Verstandes ist die Erfahrung.

1) Die Erfahrung ist nach der Quelle, aus welcher man sie schöpft, entweder unmittelbare oder Erfahrung der Sinne, oder mittelbare Erfahrung, Erfahrung des Verstandes, weil diese nur durch das Medium der Sinne gewonnen werden kann;

2) nach dem Objecte, auf welches sich die Erfahrung bezieht, ist sie entweder äussere, durch die äussern Sinne auf die Aussenwelt gerichtet, oder innere, sich auf die eigenen Zustände des Selbstlebens und Bewusstseins beziehend;

3) Nach dem Subjecte, von welchem die Erfahrung ausgeht, eigene Erfahrung d. i. das, was wir durch unsern Sinn und unsern Verstand selbst erkennen, oder fremde d. i. die Aneignung dessen, was Andere durch Sinne und Verstand erkannt haben.

Die unmittelbare ist nur dann wirkliche klare und deutliche Erfahrung, wenn der Verstand mit seiner Thätigkeit zu dem unmittelbar Empfangenen hinzutritt, die mittelbare nur dann, wenn sie ihren Stoff von richtigen Empfindungen und Vorstellungen erhalten hat. Beide müssen sich daher nothwendig controliren und ergänzen. Die innere Erfahrung ist die lebendigste und tiefste, die äussere die mannichfaltigste und reichste. Bei jener überwiegt die Kategorie der Qualität, bei dieser die Quantität.

Ein ähnliches Verhältniss ist auch bei der eigenen und fremden Erfahrung. Die Zahl der Gegenstände und Merkmale, der Umfang ist bei der fremden Erfahrung unendlich grösser, als bei der eigenen; aber die Lebendigkeit und Tiefe ist bei der eigenen vorherrschend; ja die fremde ist erst dann für uns Erfahrung, wenn sie von uns angeeignet worden ist. Da aber die auf die unmittelbare und mittelbare, äussere und innere Erfahrung gebaute Wissenschaft die Erfahrungen aller tüchtigen Forscher zur Grundlage haben muss, so können wir uns mit unserer eigenen äussern und innern, unmittelbaren und mittelbaren Erfahrung nicht begnügen, wir müssen, um das Wahre der Verstandeserkenntniss zu gewinnen, die fremde Erfahrung mit unserer eigenen verbinden. Die fremde Erfahrung ist das von Andern in Erfahrung Gebrachte, was, wenn wir es in Erfahrung bringen wollen, schon ausser uns vergangen sein, also geschehen sein muss. Die fremde Erfahrung gehört demnach der Geschichte an, und so ist es wahr, dass sich alle Wissenschaften im weitesten Sinne des Wortes auf Geschichte stützen. Wir müssen also untersuchen, wie man zur geschichtlichen Wahrheit gelangt.

§. 59. Die geschichtliche Wahrheit.

Wenn von Andern etwas erfahren worden ist, was wir uns als unsere Erfahrung aneignen wollen, so ist es geschehen. Das Geschehene ist Thatsache. Das, welchem man die Thatsache entnimmt, ist die Quelle oder der Zeuge der Thatsache. Die geschichtliche Wahrheit ist die Wahrheit der Thatsachen. Die Wahrheit der Thatsachen wird durch Prüfung der Thatsache an sich und der sie beglaubigenden Quellen oder Zeugen gefunden. Die Wissenschaft, welche sich diesen Gegenstand zur Aufgabe setzt, ist die historische Kritik.

Die Thatsache soll an und für sich so beschaffen sein, dass sie, selbst abgesehen von dem sie beglaubigenden Zeugen, Glauben verdienen kann. Eine Thatsache soll daher 1) nicht absolut unmöglich sein. Wenn die Thatsache so beschaffen ist, dass wir sie für absolut unmöglich erklären müssen, so ist sie keine Thatsache, kann also auch nicht geschehen sein, sie mag von einem Zeugen erzählt werden, welcher es nur wolle. Absolut unmöglich ist, was nicht sein und nicht gedacht werden kann, was den mathematischen und den Denkgesetzen widerspricht. Dahin gehört das Wunder oder die so genannte übernatürliche, besser die un- oder widernatürliche, un- oder widervernünftige Thatsache. Daher hat die moderne Kritik die Wunder in Mythen oder Sagen verwandelt, aus der absichtslos dichtenden religiösen Phantasie des Alterthums entstanden. Dahin gehören nicht nur Thatsachen,

sondern auch Meinungen, Lehren, die man geistige Thatsachen nennen kann, welche logisch unmöglich sind, weil sie die allgemein gültigen und nothwendigen Denkgesetze aufheben, z. B. die Lehre, dass eine und dieselbe Person zugleich Gott und zugleich Mensch sei, dass Brod und Wein vernichtet werden und andere Substanzen an ihre Stelle treten, dass 3 eins und eins 3 sei. In diesem Falle wird aber nicht die Thatsache der behaupteten Meinung, sondern nur das angeblich Vernünftige dieser Behauptung, die Auffassung derselben zu verwerfen sein.

2) Die Thatsache soll nicht relativ unmöglich, d. h. nicht so beschaffen sein, dass sie an einem gewissen Orte, zu einer gewissen Zeit, von gewissen Personen oder unter gewissen Umständen nicht geschehen sein konnte. In diesem Falle ist sie ebenfalls nicht geschehen, keine Thatsache und zu verwerfen, wenn alle Bedingungen vorhanden sind, unter denen sie nicht geschehen sein kann. Da aber auch die Bedingungen ihrer Möglichkeit vorhanden sein können, so muss man in der Verwerfung vorsichtig sein und wohl den Kern von den äussern Bedingungen, die ihn unmöglich machen können, unterscheiden. So sind z. B. sehr viele evangelische Geschichten, wenn man die Bedingungen hinzudenkt, unter denen sie als Wunder erscheinen, eben so die Geschichten des Pentateuchs und anderer religiöser Bücher, als Thatsachen zu verwerfen; der Kern, welcher ihnen zu Grunde liegt, kann aber doch ein geschichtlicher sein. Irgend ein Ereigniss kann Veranlassung zur Auffassung der Thatsache als Wunder gegeben haben. So hat H. E. G. Paulus wohl vielfach Recht gegen die Strauss'sche Mythenerklärung. Wenn man aus dem Tone der Erzählung des Zeugen seine Naivetät, einfache und ehrliche Natur, frei von Phantasterei und dem Streben zu täuschen, erkennt, wenn die Persönlichkeit des Zeugen Glauben verdient, so liegt dem Wunder etwas Geschehenes zu Grunde. Nicht der Kern des Geschehenen, sondern die Auffassung des Geschehenen ist zu verwerfen. So hebt Paulus den Unterschied des Geschehenen und Erzählten im neuen Testamente hervor. Er sagt in einer seiner theologischen Schriften.[1] „Der Geschichtsforscher soll, um aus der redlichsten Erzählung das wirklich Geschehene zu erforschen, durch alle Umstände und Winke der Erzählung selbst geleitet, vermittelst der Menschenkenntniss überhaupt und noch mehr der Localkenntniss von Ort, Zeit, Denkart, Sitten, vorgefassten Meinungen, möglichen und nicht möglichen damaligen Einsichten u. dgl. sich das Erzählte in

---

[1] Paulus: Capita selectiora introductionis in novum testamentum, quibus in originem, scopum et argumentum evangeliorum et actuum apostolicorum de novo inquiritur (Jenae, 1799, 8).

dem ganzen Zusammenhange der einwirkenden und begleitenden Umstände möglichst vergegenwärtigen und dabei aus dem Erzählten Alles, was nicht Thatsache ist, sondern des Erzählers Ansicht, Deutung und Meinung war, abscheiden."[1]

3) Die Thatsache soll nicht unwahrscheinlich sein. Die Unwahrscheinlichkeit ist zwar kein Grund, eine beglaubigte Thatsache zu verwerfen, wohl aber kann sie die Veranlassung werden, an der Art und Weise der Auffassung des Geschehenen durch den Erzähler zu zweifeln und auch hier das Geschehene und Erzählte zu unterscheiden. Die Wahrscheinlichkeit hat Grade wie die Unwahrscheinlichkeit. Mit der zunehmenden Wahrscheinlichkeit nimmt die Glaubwürdigkeit zu, mit der zunehmenden Unwahrscheinlichkeit ab. Die Wahrscheinlichkeit ist nur eine Annäherung an die Wahrheit und die Unwahrscheinlichkeit eine Entfernung von ihr. Zur Bestimmung der Grade der Wahrscheinlichkeit gehört a) die Kenntniss der einzelnen Gründe, die für sie sprechen, an und für sich und im Vergleiche mit den andern Gründen; b) die Kenntniss der Bedingung, unter welcher die Wahrscheinlichkeit Wahrheit wird. Der Werth der Gründe wird bestimmt a) durch das Zusammenzählen der Gründe für und wider die Thatsache und das Setzen derselben als Einheit; der Bruch, der aus der Einheit der Gründe für und der Gründe gegen die Thatsache entsteht, ist der Grad der Wahrscheinlichkeit, welcher die mathematische Wahrscheinlichkeit bestimmt; b) bei der Ungleichheit der Gründe im Verhältnisse zum Ganzen entscheidet mehr die Qualität, als die Quantität. Es sind Regeln der Induction, welche der Wahrscheinlichkeitsbestimmung zu Grunde liegen. So werden wir z. B., wenn alle uns bekannten Fälle der Handlungsweise eines fürstlichen selbstsüchtigen Despoten diese selbstsüchtige Despotie darthun, es sehr unwahrscheinlich finden, wenn plötzlich von ihm einige das Gegentheil kund thuende Handlungen, z. B. das Verleihen einer eine freie Volksvertretung sichernden, seine fürstliche Machtvollkommenheit bindenden Verfassung durch einen Zeugen erzählt wird, aber wir werden deshalb das Factum nicht verwerfen, wenn der Zeuge glaubwürdig ist. Wir werden nach den Gründen forschen, die ihn zu einer solchen Handlung bestimmen konnten. Zwei Gründe sind schon hinreichend, ihrer Qualität nach, das Unwahrscheinliche zu beseitigen: 1) die Noth, eine gefährliche Opposition, ein Unheil drohender Krieg oder gar eine Revolution, 2) der Verstand, der lieber etwas retten, als Alles verlieren will. Dies wird uns dann aber auch bestimmen, die Motive der Handlungen anders aufzufassen, als dies vielleicht der Erzähler des Factums gethan hat.

[1] Mein Buch: Paulus und seine Zeit, Bd. I, S. 222 und 223.

3) **Die Thatsache darf nicht unbezeugt sein.** Was wir nicht selbst gesehen und gehört haben, muss uns als Thatsache durch das Zeugniss eines Andern gewiss werden. Wenn es nun ohne einen bestimmten Zeugen da steht, der die Wahrheit garantirt, so haben wir so lange das volle Recht daran zu zweifeln, bis ein Zeuge dafür aufgefunden wird. Eine Thatsache, für die man keinen bestimmten Zeugen hat, als das: „Man sagt, man erzählt sich so" u. s. w., ist keine Thatsache, sondern ein Gerücht. Ein Gerücht, das sich nicht zur Thatsache erheben lässt, ist so lange zu verwerfen, bis man es als Thatsache beglaubigen d. h. durch einen vollgültigen Zeugen garantirt darstellen kann.

Die Thatsache muss also 4) **durch einen vollgültigen Zeugen, durch eine echte und glaubwürdige Quelle garantirt sein.**

Wir kommen so zur Untersuchung der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Quellen.

Eine Quelle ist dann echt, wenn sie als Ganzes und in allen ihren Theilen von dem Verfasser wirklich stammt, dessen Namen sie an der Stirne trägt, oder, dem sie zugeschrieben wird. So sind manche Platonische Dialoge unecht, weil die Kritik nachgewiesen hat, dass sie nicht von Plato stammen können. Die Echtheit muss begründet werden. Die Gründe für die Echtheit einer Quelle sind 1) äussere und 2) innere. Die äussern Gründe sind a) gleichzeitige echte Quellen (man führt gleichzeitige echte Zeugnisse an, aus denen hervorgeht, dass die Quelle echt ist); b) die äussere Beschaffenheit, Beschaffenheit des Materials, des Papiers, Pergaments, der Tinte, der Schriftzüge, Interpunctionen, der Handschriften, Siegel, Wappen, Ueber- und Unterschriften, Satz- und Wortabtheilungen u. s. w. Die innern Gründe beziehen sich auf den Inhalt, die sprachlichen Ausdrücke, die chronologischen, geographischen, ethnologischen, historischen Angaben der Quelle. So kann z. B. die Stelle einer Schrift, die angeblich zu Ende des ersten christlichen Jahrhunderts geschrieben wurde, nicht in dieser Zeit geschrieben sein, wenn in derselben Jerusalem Aelia Capitolina genannt wird, weil diese Stadt erst nach der Eroberung durch den römischen Imperator Aelius Hadrianus diesen Namen erhielt. Vor Allem gehört zu der Prüfung der innern Gründe die Unterscheidung des Zeugnisses selbst, dessen Echtheit man aus äussern und innern Gründen untersucht, oder der todten Quelle und der lebendigen Quelle oder des Zeugen, von welchem das zu prüfende Zeugniss stammt. Wenn auch die todte Quelle oder das Zeugniss aus äussern und innern Gründen als echt feststeht, so verdient sie vielleicht doch keinen Glauben, weil ihre lebendige Quelle oder der Zeuge, von welchem das Zeugniss stammt, keinen Glauben verdient.

Die Kritik hat daher nun die Glaubwürdigkeit des Zeugen selbst zu untersuchen. Man unterscheidet 1) die Geschicklichkeit (dexteritas) des Zeugen, 2) seine Ehrlichkeit (sinceritas). Jene bezieht sich auf seine intellectuelle, diese auf seine moralische Befähigung. Der Zeuge soll 1) die Wahrheit sagen können, 2) die Wahrheit sagen wollen.

Zum Wahrheitsagenkönnen gehört: a) Der Zeuge soll die Thatsache gesehen oder gehört haben; er soll dabei gewesen sein, als sich das Ereigniss zutrug (Quelle des ersten Ranges, fons primi ordinis, Augen- und Ohrenzeuge); b) er soll gesunde Sinne, den nöthigen Verstand und die zur richtigen Auffassung und Darstellung der Thatsachen erforderlichen Kenntnisse besitzen.

Zum Wahrheitsagenwollen gehört: a) Freiheit von jedem Vorurtheil oder jedem äussern Bestimmungsgrund, von welchem der Wille abhängig gemacht wird. (Das Geschehene darf nur der Wahrheit und keines Nebenzweckes wegen aufgefasst und dargestellt werden, von welchem die Wahrheit abhängig gemacht wird), b) das ehrliche Streben nach ganzer und vollkommener Wahrheit der Thatsache, welche man darstellt. Da sich diese Erfordernisse sehr selten alle oder in gleichem Grade bei Quellen herausstellen, so entsteht die Nothwendigkeit, die Grade der Glaubwürdigkeit zu bestimmen. Hier ist Folgendes festzuhalten:

1) die Ehrlichkeit ist weniger leicht zu bestimmen, als die Geschicklichkeit, weil jene auf die Gesinnung des Zeugen geht, also nicht unmittelbar erkannt werden kann, weil sie ferner durch politische und religiöse Parteieinflüsse aller Art getrübt wird. Am besten ist es hier, sich ein möglichst treues Bild der lebendigen Quelle oder des Zeugen auf Grundlage der geschriebenen Quellen zu bilden, um nach diesem Bilde in die Gesinnung des Erzählers einzudringen. Hier sind genaue Biographieen von Zeitgenossen oder Selbstbiographieen zu benutzen, die schriftlichen Denkmale des zu Prüfenden selbst zu untersuchen, um nach dem richtigen Grundsatze: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen, die Gesinnung kennen zu lernen. Wer sollte nicht Schiller's edle, Freiheit liebende Gesinnung in seinen Werken, Shakespeare's ethische Natur in seinen Dichtungen, Augustin's tiefe Religiosität, Luther's ungeheure Willens- und Thatkraft, Zwingli's Wahrheitsliebe in ihren Arbeiten wieder finden? Der ganze Charakter Rousseau's liegt dem verständigen Betrachter in seinen Schriften vor. Was wir bei den modernen Schriftstellern anwenden, müssen wir auch bei den alten, einem Thukydides, Tacitus, Cicero u. s. w. thun.

2) Den ersten Grad der Glaubwürdigkeit haben die Quellen des ersten Ranges, Augen- und Ohrenzeugen, weil sie der Thatsache am nächsten stehen, sie unmittelbar wahrgenommen haben.

3) Die Urzeugen stimmen über eine Thatsache entweder überein oder nicht. Im ersten Falle verstärken sie sich nach dem Grade der Glaubwürdigkeit, so dass die meiste Beweiskraft der geschickteste und ehrlichste Zeuge unter ihnen hat.

4) Stimmen sie nicht überein, so ist derjenige vorzuziehen, welcher so beschaffen war, dass er die Wahrheit am besten sagen konnte, bei gleicher Geschicklichkeit der Urzeugen im Falle des Widerspruchs der ehrlichste, d. h. derjenige, welchem man am meisten eine ungeheuchelte Wahrheitsliebe zutrauen kann.

5) Stellen sich keine entscheidenden Gründe heraus, die Befähigung und Wahrheitsliebe des einen Zeugen über die des andern zu stellen, hat man keine Data dafür, die gleiche Geschicklichkeit und Ehrlichkeit der Urzeugen anzuzweifeln, so ist zwischen dem negativen und positiven Widerspruch derselben zu unterscheiden.

6) Der negative Widerspruch findet dann statt, wenn der eine Zeuge zu dem schweigt, was der andere erzählt. So erzählt Johannes die Abendmahlsgeschichte nicht, welche die andern Evangelisten erzählen. Hier muss der Widerspruch nach dem Grund des Stillschweigens entschieden werden. Ein Zeuge erzählt vielleicht eine Thatsache deshalb nicht, weil sein Zweck ist, das in seiner Schrift allein mitzutheilen, was neue Zusätze zu dem von den andern Zeugen Mitgetheilten enthält, oder er erzählt etwas nicht, weil er einem andern Religionsbekenntnisse, einer andern politischen Partei, einer andern Schule angehört, als derjenige, welcher die Thatsache erzählt, und, weil diese Thatsache dem Bekenntnisse, der Partei, der Schule des Gegners Ehre brächte. So erzählt Cochläus alles das entweder nicht oder in einer andern Weise, als es stattfand, was Luther's Verdienst ist, weil jener ein roher Gegner des Reformators war.

7) Der positive Widerstreit ist dann vorhanden, wenn ein Urzeuge das Gegentheil von dem sagt, was der andere erzählt. Hier ist

a) zu untersuchen, ob die Behauptung des einen Erzählers durch die gegentheilige Behauptung des andern aufgehoben oder nur beschränkt wird;

b) ob sich der Widerspruch auf die Thatsache selbst, oder nur auf Nebenumstände, die Zeit, den Ort, die Worte u. s. w. bezieht;

c) ob nicht, wenn durch diese Unterscheidung nicht geholfen werden kann, eine nicht unwahrscheinliche Hypothese d. i. eine Annahme zur Erklärung des Widerspruchs denselben beseitigen kann.

d) Bei gleicher Glaubwürdigkeit muss zwischen den Behauptungen ein Mittleres gezogen werden, also der Grad der Wahrscheinlichkeit entscheiden.

8) Diejenigen Zeugen, welche das Factum nicht unmittelbar wahr-

genommen haben, also keine Augen- und Ohrenzeugen sind, sind Quellen des zweiten Ranges (fontes secundi ordinis), oder mittelbare Zeugen im Gegensatze zu den Quellen des ersten Ranges, welche unmittelbare Zeugen sind.

9) Von den mittelbaren Zeugen verdienen diejenigen, welche dem Factum und damit auch dem Urzeugen am nächsten stehen, den meisten Glauben. Mit dem Grade der Entfernung von der Thatsache und dem sie garantirenden Urzeugen nimmt der Grad der Glaubwürdigkeit der mittelbaren Zeugen ab.

10) Wie bei dem Urzeugen, wird auch beim mittelbaren Zeugen die Dexterität und Sincerität entscheiden müssen.

11) Was die genannten beiden Eigenschaften betrifft, so ist beim mittelbaren Zeugen besonders wichtig die Untersuchung über seine Befähigung oder über die Eigenschaften, die er besitzt, um den Urzeugen wahrheitsgetreu benutzen zu können und benutzen zu wollen.

12) Immer aber gilt der mittelbare Zeuge nur so viel, als derjenige unmittelbare Zeuge gilt, der seine Quelle ist, d. h. derjenige, der eigentlich die Thatsache garantirt.

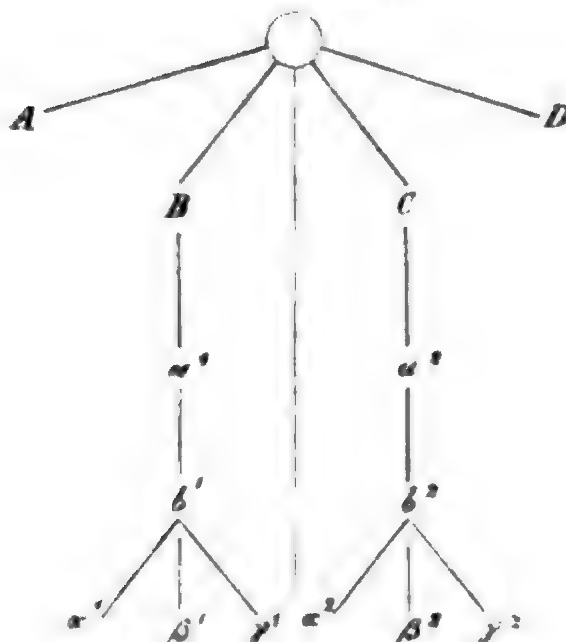
13) Beim Widerstreit der mittelbaren Zeugen sind dieselben Grundsätze zu befolgen, wie beim Widerspruch der Urzeugen. Die letzte Instanz bilden natürlich die Urzeugen, auf welche sie sich berufen.

14) Bei der Frage nach der Fähigkeit des mittelbaren Zeugen hinsichtlich der Benutzung seiner Quelle ist zu unterscheiden a) die Frage, ob er den Schriftsteller, den er als Urzeugen anführt, wirklich verstehen kann, ob er Kenntniss der Sprache, des Volkes, der Zeit des Urzeugen besitzt; b) wie er zu der Thatsache, die er erzählt, und zu dem Urzeugen, auf welchen er sich beruft, steht, ob er mit diesem gleichzeitig ist, oder später lebt, wie weit er von jenem der Zeit nach entfernt ist, ob er die eigenen Worte des Urzeugen anführt oder sich bei der Erzählung nur auf ihn beruft.

15) Die Wahrscheinlichkeit der Glaubwürdigkeit des mittelbaren Zeugen nimmt in geradem Verhältniss mit der Entfernung von der Thatsache und dem Urzeugen ab.

16) Der unmittelbare Zeuge, wenn er die Wahrheit sagen konnte und wollte, ist immer dem mittelbaren auch bei ganz grosser Nähe desselben am Factum vorzuziehen. Wir stellen beispielsweise das Verhältniss durch folgendes Schema dar:

Fig. 46.
Thatsache:



Urzeugen sind A. B. C. D., mittelbare Zeugen a^1 und b^1 und a^2 und b^2, spätere Zeugen α^1, β^1, γ^1; eben so α^2, β^2 und γ^2. An sich verdienen A. B. C und D als Urzeugen gleich vielen Glauben, a^1, b^1 so viel Glauben, als B hat, a^2 und b^2 so viel als C, auf das sie sich berufen, da b^2 das Factum von a^2 und a^2 von dem Urzeugen C hat. Wenn aber B und C sich widersprechen, so wird zuerst gesehen werden müssen, auf welcher Seite die beiden andern Urzeugen A und D stehen, sodann, welcher von beiden Urzeugen B oder C die grösste Geschicklichkeit und bei gleicher Geschicklichkeit die grösste Glaubwürdigkeit aller Momente hat. Wenn nun die Entscheidung zu Gunsten des Urzeugen C ausfällt, so wird dieser mehr Glauben verdienen als B und darum auch die mittleren Zeugen a^2 und b^2, welche sich auf C als Garant für die Thatsache berufen, und die späteren α^2, β^2 und γ^2, welche sich auf a^2 und b^2 berufen. Sollten aber die mittleren oder späteren, ihren Urzeugen C zu verstehen, nicht die Befähigung haben, und ihm das Gegentheil von dem beilegen, was er gesagt hat, so hört selbstverständlich alle ihre Glaubwürdigkeit auf, da sie nur so viel gelten, als ihr garantirender Urzeuge, dessen Zeugniss in diesem Falle kein Zeugniss für sie ist.

§. 60. Das Wahre der Vernunft.

Schon **Kant** sagt in seiner Kritik der reinen Vernunft:[1] „Wenn gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung." Hat er auch nur für

[1] Kant, Kritik der reinen Vernunft, 7. Aufl. (1828) S. 1.

die Erfahrungswelt synthetische Urtheile a priori aufgestellt, so hat er in seiner Kritik der praktischen Vernunft durch die Forderung des Gewissens, durch das Moralgesetz die Vernunft als Vermögen der Idee des sittlich Guten autonom hingestellt und der übersinnlichen Welt die Grundlage des sittlichen Vernunftglaubens gegeben. Die Vernunft ist das Vermögen, den endlichen Objecten der Sinne und des Verstandes das Unendliche, Unbeschränkte, Unbedingte, Unveränderliche, Beharrende, dem Unvollkommenen das Vollkommene, dem wirklich Bestehenden das Seinsollende oder die Vollkommenheitsvorstellung (die Idee, im sinnlichen Bilde durch die Phantasie ausgedrückt, das Ideal) gegenüberzustellen. Es giebt nur eine Idee, weil es nur eine Unendlichkeit, nur eine Vollkommenheit giebt. Diese Idee ist die Idee des Heiligen oder Göttlichen. Aber es giebt unendlich viele Ideale, weil es unendlich viele Beziehungen der Idee zu den Objecten der Welt giebt. Beziehen wir die Idee des Heiligen oder Göttlichen auf unser Erkennen, so ist sie die Idee des Wahren an sich, der ganzen und vollkommenen, dauernden Wahrheit, des in sich und durch sich Wahren; bezogen auf unser Gefühl, die Idee des unbedingt Schönen; bezogen auf unser Begehren, die Idee des unbedingt Guten. Bezogen auf die Natur ist das Heilige oder Göttliche die Einheit in der Vielheit der Welt. Die Vielheit äussert sich im Nebeneinander, Raum (Dasein oder Natur) und im Nacheinauder, Zeit (Werden oder Geschichte). Die innere lebendige Einheit beider ist Gott, als Grund der Vielheit im Raume oder der Natur das Urwahre, als Grund der Vielheit in der Zeit oder der Geschichte das Urgute, als einheitlicher Urgrund des Daseins und Werdens, der Natur und Geschichte, als die ewige Harmonie beider das Urschöne. Zum Vorstellungs-, Gefühlsvermögen und Trieb der Sinnlichkeit, zum Verstande und zum verständigen Begehrungsvermögen, zum Gedächtniss und zur Einbildungskraft ist ein Analogon auch in den höher potenzirten Thieren. Aber die Vernunft fehlt, deren Offenbarung die Sprache ist. Sie vernimmt das Göttliche im Menschen, wenn gleich Schopenhauer diese Ableitung und das Organ der Vernunft als das Organ der Philosophieprofessoren verspottet. Die Vernunft ist das Organ der Wissenschaft, der Kunst, der Tugend und der Religion. Die Thatsache der ethischen, ästhetischen, religiösen, intellectuellen Gefühle, welche nicht empirischen Ursprunges sind, spricht entschieden dafür. So muss auch die Heuristik die Frage aufwerfen und beantworten: Wie gelangt der Mensch zum Wahren durch die Vernunft? Die Sinnlichkeit hält sich an das Werdende, Wechselnde, Greifbare, an das Angenehme, die Lust, der Verstand baut auf seine Nützlichkeitstheorie, seine äusseren Zwecke, seine Strebungen. Die Vernunft hat es mit dem sinnlich nicht Greifbaren zu thun; nicht die Klugheit, die Weisheit ist das Ziel ihres Strebens. Die Unendlichkeit lässt sich nicht in die Schranken des End-

lichen bannen, so wenig, als das Ewige in die Schranke des Zeitlichen, das Vollkommene in die Form des Unvollkommenen, so wenig, als man durch das innere Streben urplötzlich das wirklich Bestehende in das Seinsollende umwandelt. Die Vernunfterkenntniss ist mehr ein Streben, als ein klares und deutliches Erkennen, sie ist ein Annähern an das Ziel, Versuch und nicht Vollendung. Die Vernunft ist Perfectibilitätsvermögen und nicht Vollkommenheit, schwaches Abbild eines Originals, das höher steht, als alles endliche Gebilde und vom Menschen immer wieder verendlicht wird, während es alles Endliche so weit überragt, als die Ewigkeit das Sechszigtheil einer Secunde. Um so schwieriger ist es zur Wahrheit in diesem Gebiete zu gelangen, welchem Gebiete gegenüber man sich entweder abwehrend verhält oder spöttisch, wie einst Pilatus, als er eine Schandthat geschehen liess, die Frage aufwarf: Was ist Wahrheit? Dennoch ist es die Aufgabe der Wissenschaft, auch hier die Wege und Mittel anzudeuten, welche uns dem Ziele der Wahrheit näher bringen. Wir bezeichnen folgende Momente als Erfordernisse:

1) Die dazu erforderlichen Anlagen, der ethische, religiöse, ästhetische Sinn, die intellectuelle oder Vernunftrichtung des Menschen, Scharfsinn zur Auffindung des Unterschiedes des Einzelnen und Tiefsinn zur Auffindung des Wesenhaften und Einheitlichen in allen wandelbaren Erscheinungen, das speculative Talent im Gegensatze gegen das bloss empirische Reflexionsvermögen.

2) Das Abstrahiren von dem Wandelbaren und Wechselnden der Sinnesobjecte und den sich auf diese beziehenden Begriffen, von dem einseitig Angenehmen und Nützlichen, das uns nicht Zweck, sondern nur Mittel zum Zwecke werden darf.

3) Die eigene Bescheidenheit und umsichtige Benutzung der Forschungen der ausgezeichnetsten Denker aller Völker und Zeiten. Der Hochmuth, die Eitelkeit, die Einbildung, im Besitze der Wahrheit zu sein, die Meinung, mit dem eigenen Systeme, der eigenen Forschung, dem eigenen Denken sei die Wissenschaft für alle Zeiten geschlossen, sind Hindernisse auch für den Begabtesten, in das Gebiet des Vernunftwahren einzudringen. Die grössten Denker strebten nach diesem Ziele. Halten wir ihre bleibenden, den Forderungen der Vernunft entsprechenden Ziele fest.

4) Das Vergleichen der verschiedenen religiösen Weltanschauungen, der symbolischen Auffassungen und Darstellungen des Göttlichen, um in das Wesen der Religion selbst einzudringen und diejenigen Elemente in ihr aufzusuchen, welche sie der Philosophie nicht feindlich gegenüberstellen, sondern ihr mit der Philosophie gemeinschaftlich sind. Versuchen wir auf diesem Wege, das Bleibende, Ewige des religiösen Elementes in der menschlichen Natur nachzuweisen, und, von den Extremen des Un-

und Aberglaubens gleich weit entfernt, das Berechtigte des religiösen Vernunftglaubens in der menschlichen Natur festzuhalten.

5) Ein Hauptmerkmal der Vernunft ist die Freiheit, die innere, von keinem äussern Bestimmungsgrunde allein abhängige Bestimmungsfähigkeit, die Selbstbestimmungsfähigkeit derselben. Sie offenbart sich am entschiedensten in der Stimme des Gewissens, in Recht, Staat und Sitte. Je mehr wir dieses innere Freiheitsgefühl im Gegensatze zur blossen Willkür ausbilden, um so gekräftigter wird unsere ideale Natur, um so mehr wenden wir uns von den blendenden Metamorphosen der täuschenden Sinnlichkeit (der Maja) ab, und kehren uns der innern Welt unseres freien sittlichen Willens, der Welt der Ideen, der Producte der Vernunft, zu.

6) Studium der Wissenschaften, deren Gegenstand die Idee und das Ideal ist, die nicht auf dem Wege blosser Empirie angeeignet werden können. Zu diesen Wissenschaften gehören Theologie und zwar das Rationelle derselben, aber auch ihre Irrthümer und Thorheiten nach dem Grundsatze: A contrario discimus; Philosophie, insbesondere Geschichte der Philosophie, Logik und Metaphysik, Aesthetik, Ethik, Rechts- und Religionsphilosophie; der rationelle Theil der Staats- und Rechtswissenschaft; Geschichte, weil diese dem tieferen und universelleren Blicke das Reich der ewigen Ideen, des geistigen Besitzthums der Menschheit, eröffnet.

7) Schärfung der Abstractionskraft, um in dem Einzelnen das Allgemeine, in der Erscheinung das Wesen und Gesetz, in der Wirkung die Ursache zu finden.

8) Ausbildung des speculativen oder philosophischen Talents in der Gabe des Aufhebens des Endlichen und des Setzens des Vollkommenen.

9) Auf Ueberzeugung und Forschung gegründeter Vernunftglaube an die Wirklichkeit der ewigen Idee des Göttlichen.

10) Studium grosser dichterischer, plastischer Kunstwerke, classischer Gemälde, Bau- und Tonwerke zur Weckung und Schärfung des ästhetischen oder Kunstsinnes, welcher uns dem Heiligen und Ewigen in der Form des Schönen zuführt.

11) Die Betrachtung der Natur als einer Seite des göttlichen Lebens, welche, nach eines berühmten Naturforschers Ausspruch, zwar, oberflächlich gekostet, von dem Göttlichen hinweg-, aber, tiefer erfasst, zu ihm zurückführt.

12) Das Bestreben nichts als schön zu fühlen und als gut zu wollen, was man vorher nicht als wahr erkannt hat, da die drei Gestalten des Heiligen einander nicht widersprechen, sondern nur verschiedene Beziehungen und Auffassungsweisen der Idee des Heiligen sind.

13) Herrschaft der Vernunft oder des vernünftigen Erkennens, also der Idee, über die Phantasie oder über die Einkleidung der Idee in die

Farbe, oder das Bild der Sinnenwelt, über das Denken der Idee in einer sinnlichen Beziehung. Dem Ideale muss immer eine wahre ewige Vernunftidee zu Grunde liegen. Sonst wird es ein Idol, eine Carricatur, ein Fratzengebilde des Heiligen. Es ist bekannt, was die Wissenschaft in manchen Schulen aus der Wahrheit, manche Künstler aus der Schönheit, viele menschliche Gewissen aus dem Guten, und eine grosse Anzahl religiöser Bekenntnisse aus dem Heiligen gemacht haben. Der religiöse Fanatismus, der Aberwitz verschrobener Künstler, heuchlerischer oder blödsinniger Frömmler, excentrischer Worthelden und zungenfertiger Schwätzer haben die Wahrheit in Lüge, die Schönheit in Hässlichkeit, das Gute in das Schlechte, das Heilige in das Unheilige oder Afterheilige umgekehrt.

14) Vermeiden der sinnlichen oder endlichen Auffassung und Darstellung der Vernunftideen, also Beseitigung des groben und des feineren Anthropomorphismus und Anthropopathismus in der Religion und Philosophie. Bekannt sind die Verirrungen der Scholastik in der Lehre von den göttlichen Dingen und die Religionsgeschichte giebt eine Gallerie von komischen Beispielen solcher Verstandes- und Vernunftverirrungen.

§. 61. Die negative Auffindung des Wahren.

Die Wahrheit wird auf negativem Wege durch Vermeidung des Irrthums gefunden. Die Wahrheit ist ein gesunder Zustand unseres Erkennens, der Irrthum ein kranker, der uns an der Gesundheit unseres Erkennens hindert und je nach seiner Beschaffenheit weitere Irrthümer zeugt und dadurch noch gefährlicher wird. Da die Irrthümer einen krankhaften Zustand unseres Erkennens bilden, so müssen sie wie Krankheiten behandelt werden, d. h. ohne ihre Heilung gelangen wir nicht zur Gesundheit unseres Erkennens, zur Wahrheit. Zum Behufe der Heilung wenden wir Mittel an, so auch zur Beseitigung des Irrthums. Wie bei der Krankheit, so auch beim Irrthum unterscheiden wir Mittel von zweierlei Art: 1) vorbeugende Mittel (remedia praeservativa), 2) heilende Mittel (remedia sanativa).

Zu den vorbeugenden Mitteln, welche wir vor dem Auftreten des Irrthums anwenden, um sein Auftreten zu verhindern, gehören:

1) Das Ideal eines Menschen, gesund an Leib und Seele (mens sana in corpore sano), ausgerüstet mit allen dem Entstehen der Irrthümer entgegentretenden Kenntnissen, mit dem ehrlichen Streben nach ganzer und vollkommener Wahrheit. Je reiner dieses uns vorschwebende Ideal ist, eine um so stärkere Waffe besitzen wir gegen die Nachtgespenster und Larven des Irrthums.

2) Die möglichste Ausbildung unserer intellectuellen, ästhetischen

und sittlichen Natur, des intellectuellen, ästhetischen und sittlichen Tactes, der uns vor Irrthümern warnt, ehe sie sich in uns festsetzen.

3) Die Herrschaft über Affecte und Leidenschaften, weil uns diese an der Ausbildung unserer höhern, den Irrthümern kampfbereit entgegentretenden Natur hindern.

4) Die genaue Kenntniss des Wesens, der Zahl und Beschaffenheit der Irrthümer, vor allem aber der Ursachen ihres Entstehens, um durch die Verstopfung ihrer Quelle das wirkliche Aufkommen derselben abzuweisen. Ein Hauptmittel ist diese Kenntniss der Quellen der Irrthümer. Entweder liegen dieselben:

a) In unsern intellectuellen Anlagen; sie sind scientifische Quellen; oder

b) In unserm sittlichen Gefühls- und Willensvermögen, sie sind moralische Quellen.

Die scientifischen Quellen der Irrthümer sind:

1) Die Beschränktheit und Abhängigkeit alles menschlichen Erkennens. Der Mensch ist nicht, wie die Hegelsche Philosophie behauptet, eines absoluten, sondern nur eines bedingten Wissens fähig. Es hängt ab von subjectiven Bedingungen. Wir können nur sagen, wie etwas uns unter den Schranken, Formen, Bedingungen unseres Erkennens erscheint, nicht, wie es an sich ist. Der Mensch hängt als Subject ab von seinen Sinneswerkzeugen, seinem Körper, seinem Blute, seinem Temperamente, seinen Nerven, seinem Gehirne, seiner ganzen Constitution, seinen geistigen Anlagen. Das Wissen wird aber auch durch äussere oder objective Bedingungen beschränkt, wie physikalisches und geographisches Klima, Eltern, Umgebungen, lebendige und todte, bewusste und bewusstlose, durch Einflüsse des Staates, der Kirche, der Religion, des Standes, welchem das Individuum angehört, der Erziehung und des Umganges, der Schule u. s. w. Je mehr Bedingungen vorhanden sind, welche störend einwirken, desto weniger frei ist der Mensch von der Möglichkeit des Irrthums, und, da kein menschliches Wissen ohne sub- und objective Bedingungen möglich ist, so ist auch der Mensch eben so wenig ganz frei vom Irrthum, als er ganz frei von Fehlern sein kann.

2) Das Schliessen vom Besondern oder Einzelnen auf das Allgemeine durch die Schlüsse der Induction nach dem Principe der Wahrscheinlichkeit. Wahrscheinlichkeit ist noch nicht Wahrheit, das Scheinen nicht das Sein und sehr oft findet man nach Abzug des Scheines die Wahrheit nicht.

3) Das Aufsteigen vom Einzelnen oder Besondern zum Allgemeinen mit Ueberspringen der Mittelglieder und gegen die Regeln der Induction und Analogie durch den so genannten logischen Sprung (saltus, hiatus logicus);

4) Das Festhalten am Allgemeinen, ohne vom Boden des Einzelnen auszugehen. Baco vergleicht solche mit den Spinnen, welche die Fäden aus sich ziehen. Ihre Theorie ist auch nicht stärker, als ein Spinnengewebe.

5) Das Kleben am Einzelnen, ohne jemals sich zu den nächsten, mittleren und höheren allgemeinen Begriffen erheben zu können. Die Empiriker sind Baco die Ameisen, welche die Körner zusammentragen.

6) Das Verwechseln des Was oder der Thatsache und der von uns zu ihrer Erklärung hinzugedachten Ursache oder des Wie. So findet allerdings eine Bewegung statt, wenn die Sonne auf- und untergeht. Das Was steht fest; aber das Wie dieser Thatsache verwechseln wir mit dem Was, indem wir die Bewegung der Erde um ihre Achse mit der Bewegung der Sonne um die Erde verwechseln. Das Wie, unsere Auffassung, unser zur Bewegung hinzugedachter Erklärungsgrund, Bewegung der Sonne um die Erde, ist falsch, während das Was, die Thatsache der Bewegung, feststeht. So ist der Mond allerdings ein leuchtender Himmelskörper; wir können aber dieses Was mit dem Wie verwechseln, wenn wir ihm eigenes selbstständiges Leuchten zuschreiben, ihn zum selbstleuchtenden Körper machen wollen. So verhält es sich mit Thatsachen, die wir für Wunder halten.

7) Die Sprache. Das Wort ist nur ein Zeichen eines Begriffes und hat, wenn es nicht Eigenname ist, durchaus nur eine allgemeine Bedeutung; so ist das Wort Baum ein Zeichen der Sprache für alle Bäume, die jemals waren, sind und sein werden. So bald man nun in der Kindheit etwas zu unterscheiden anfängt, wird es mit dem Worte, welches man uns zur Bezeichnung mittheilt, ausgedrückt. Den meisten Menschen fällt es dann nicht mehr ein, weiter über die Sache zu denken; es ist, als wenn sie mit den Worten Alles und Alles gelernt hätten, und doch bezeichnen sie mit dem Worte nur kurzweg den Unterschied eines Etwas, welches ihnen dem Wesen nach unbekannt ist, von einem andern Etwas, das ihnen dem Wesen nach eben so unbekannt ist. Genug, dass sie es durch das Wort registriren, in eine Klasse bringen können. Man gewöhnt sich nun an die Worte und spielt mit ihnen, wie das Kind mit Steinen, ohne die durch sie bezeichneten Begriffe zu bezeichnen. So entsteht die Wortmacherei oder Schwatzkunst, am gefährlichsten in allen denjenigen Kreisen, welche keine Gegenstände der Sinnenwelt umfassen und mehr oder minder dem Reiche der Ideen angehören, in der Religion, Theologie, Politik, dem Zeitungswesen. Schon Göthe hat uns in der Theologie die schöne Fügung des Himmels angedeutet, dass in dem Augenblicke, wo dem Gottesgelehrten oder dem Philosophen die Begriffe ausgehen, die Worte auf die Zunge kommen, mit denen man dann nach Belieben „streiten“

.nd ein „System bereiten kann“, weil sich an sie „trefflich glauben“ und von ihnen „kein Jota rauben“ lässt. Entweder ist nun die Sprache wortreich oder wortarm. Im ersten Falle, wie z. B. bei der griechischen und deutschen Sprache, die der verschiedensten Zusammensetzungsformen im Wortgebrauche fähig sind, beginnt jenes Spielen mit synonymen Worten, jenes zweideutige, schiefe, schillernde Auffassen des Wortes, jenes Zusammensetzen von Worten, das grammatisch ganz richtig ist, mit welchem sich aber kein Begriff verbinden lässt. Umsonst ruft aber der naive Schüler:

„Doch ein Begriff muss bei dem Worte sein.“

Der Meister hält sich an die Worte:

„Da geht ihr durch die sich're Pforte
Zum Tempel der Gewissheit ein.“

Sprachen in ihrer ursprünglichen Bildung fehlt es dagegen oft an dem rechten Worte, feinere Unterschiede, oder abstracte Begriffe zu bezeichnen, wie sich dieses bei den Sprachen vieler Naturvölker zeigt. So sind Wortarmuth und Wortreichthum Quellen des Irrthums.

8) Die Macht der Gewohnheit. Die Zukunft ist ein Kind der Gegenwart, die Gegenwart ein Kind der Vergangenheit, und, da jede Gegenwart, indem wir sie Gegenwart nennen wollen, schon vergangen ist und auch das Zukünftige gegenwärtig, also vergangen wird, so hat nichts mehr Einfluss auf den Menschen, als das, was gewesen ist. Er ist ein Product dessen, was gewesen ist, und auch die nach uns Kommenden sind Producte dessen, was gewesen ist. So liegt die Vergangenheit mit ihrer ganzen Macht über uns, das immer so Gewesene, dieses Einerlei dessen, was man früher gethan hat. Dieses Festhaltenwollen des immer so Gewesenen, dieses Einerlei dessen, was seither gethan worden ist, ist die Gewohnheit. Sie drückt sich gegenüber allen Neuerungen mit den Sätzen aus: „Es ist immer so gewesen. So hat man es immer gemacht und dieser oder jener will etwas Anderes thun?“ Man denkt, will, fühlt und thut Alles, weil es Andere so gedacht, gewollt, gefühlt und gethan haben. Manches Gute und Wahre gewöhnen sich die Menschen an, aber auch manches Schlechte und Falsche. Wer für seine Denk- und Handlungsweise keinen andern Grund hat, als, weil es Andere vor ihm auch so gemacht haben, hat in diesem Gewohnheitsprincip eine beinahe unerschöpfliche Quelle des Irrthums. Sie sprudelt immer auf's Neue auch bei den Nachkommen fort, die es auch so halten werden, wie ihre Vorfahren. Man muss den Muth haben, „gegen den Strom zu schwimmen“ und nicht mit „den Wölfen zu heulen“, den Alp der Gewohnheit abschütteln, der die

freie Bewegung des Geistes unterdrückt. Schiller lässt seinen Wallenstein sprechen:[1]

Mit jedem Gegner wag ich's,
Den ich kann sehen und in's Auge fassen,
Der, selbst voll Muth, auch mir den Muth entflammt.
Ein unsichtbarer Feind ist's, den ich fürchte,
Der in der Menschen Brust mir widersteht,
Durch feige Furcht allein mir fürchterlich —
Nicht, was lebendig, kraftvoll sich verkündigt,
Ist das gefährlich Furchtbare. Das ganz
Gemeine ist's, das ewig Gestrige,
Was immer warnend immer wieder kehrt,
Und morgen gilt, weil's heute hat gegolten!
Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,
Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.
Weh dem, der an den würdig alten Hausrath
Ihm rührt, das theure Erbstück seiner Ahnen!
Das Jahr übt eine heiligende Kraft.
Was grau vor Alter ist, das ist ihm göttlich,
Und heilig wird's die Menge dir bewahren.

9) Der blinde Auctoritätsglaube. Er ist Geschwisterkind der Gewohnheit. Man glaubt an das unfehlbare Ansehn eines Dritten. Wenn nun dieses Ansehen selbst sich auf eine Grundlage von Irrthümern stützt, so muss es eine neue Masse von Irrthümern in Allen erzeugen, die kein anderes Princip kennen, als eben diese Unfehlbarkeit. Man ahmt jene Neophyten in den pythagoreischen Kreisen nach, die dem Meister gegenüber stille schweigen mussten, und keine andere Entscheidung kannten, als: „Er hat gesprochen.“ Doch zeigt sich auch gegenüber diesen pythagoreischen Zöglingen ein mächtig unterscheidendes Kennzeichen. Es sind nicht Meister und die Besten, auf welche man sich beruft, sondern oft Schlauköpfe, welche das Volk am pfäffischen Gängelbande führen und die Zügel der Vorsehung in den Händen halten, mit welchen sie die Welt regieren nach dem zu jeder Zeit ausgeübten Grunde: Mundus vult decipi, ergo decipiatur! Der blinde Auctoritätsglaube stützt sich auf die Gewohnheit, das immer Dagewesene, das „ewig Gestrige“ und will das „heute“ und „morgen“ in der Geburt ersticken. Er ist, wie diese, eine reiche Quelle politischer, religiöser, künstlerischer, sittlicher und socialer Irrthümer.

10) Das Vorurtheil. Das Vorurtheil ist ein Urtheil, das dem Urtheile des Verstandes vorauseilt, das man schon vor dem Denken gefasst, und nach welchem man, wie nach einer allgemeinen Regel oder einem allgemeinen Maassstabe die eigenen und fremden Urtheile bemisst,

[1] Wallenstein's Tod, Aufz. I, Auftritt 4.

Da wir die Wahrheit nur durch Denken und Nachdenken gewinnen und dann in einem auf objective Gründe gestützten Urtheile des Verstandes aussprechen, so wird der Mann des Vorurtheils zu Irrthümern kommen müssen, weil er schon urtheilt, ehe er in den Stand gesetzt ist, urtheilen zu können. Die Vorurtheile sind so zahlreich, wie der Sand am Meere; sie nehmen die verschiedensten Gestalten an und zeigen sich in der Politik, im staatlichen und socialen, kirchlichen, künstlerischen und sittlichen Leben gleich zahlreich und mächtig.

11) Die Sinnestäuschungen, Illusionen oder Sinnestäuschungen im engern Sinne, welchen ein Gegenstand als Grundlage entspricht und Hallucinationen mit keinem, auch nur irgendwie vorhandenen äussern Gegenstande. Alle fünf Sinne sind derselben fähig, am meisten Gesicht und Gehör, weil beide die meisten Vorstellungen haben und am innigsten mit der Vernunft zusammenhängen.

12) Mangel an den zur wahren Erkenntniss und zur Beseitigung des Irrthums nöthigen Kenntnissen und intellectuellen Anlagen.

Zu den moralischen Quellen der Irrthümer gehören:

1) Die Ueberwältigung unseres vernünftigen Erkennens durch das Gefühl oder durch das Begehren. Das also gesteigerte Gefühl ist der Affect, das gesteigerte Begehren Leidenschaft. Wenn wir das Wahre erkennen und den Irrthum vermeiden wollen, so müssen unsere Geistesthätigkeiten im natürlichen Verhältnisse stehen. Dieses findet dann statt, wenn das vernünftige Erkennen das Fühlen und Begehren beherrscht. Im Affect und in der Leidenschaft ist das Verhältniss umgekehrt. Das Erkennen ist von Gefühl und Begierde niedergedrückt. Diese aber setzen sich ganz andere Zwecke, als die Wahrheit und machen diese von den Zwecken des Affectes und der Leidenschaft abhängig. Selbst, wenn die Leidenschaften eine höhere Richtung, wie in der Mystik, im Fanatismus, in der Ekstase, dem Enthusiasmus u. s. w. nehmen, treten sie dem Erkennen des Wahren als Irrthumsquellen entgegen. Die Affecte sind, wie die Empfindungen, aus deren Ueberreizung oder Steigerung sie hervorgehen, entweder positive, rüstige (angenehme), oder negative (unangenehme) Affecte. Da Gefühlssteigerungen nicht lange dauern, schnell entstehen und schnell vergehen, so sind sie für die Entstehung der Irrthümer weniger gefährlich, als die Leidenschaften, die langsamer vergehen und entstehen und einen weit länger andauernden Charakter haben. Das Gefährliche liegt in ihrem Wiederkehren, das von Zeit zu Zeit zur Gewohnheit, d. h. zu gewissen regelmässigen Eruptionen des Gemüths führt, welche eben so viele Veranlassungen zu Irrthümern werden können. Denn im Affecte erkennt Niemand die Wahrheit, weil zu ihrer Erkenntniss Nachdenken, also ruhige Erwägung des von uns oder Andern Gedachten gehört.

Das Gefährliche für die Wahrheit liegt also in dem leichten Entstehen der Leidenschaft aus der öftern Wiederholung der Affecte. Die Leidenschaft treibt uns nach ganz andern Zielen, als zur Wahrheit. Sie beherrscht den ganzen Menschen, also auch sein vernünftiges Erkennen. Alles muss als Mittel zum Zwecke der Leidenschaft dienen. Die Leidenschaften nach der Richtung der Sinnlichkeit entstehen aus den Strebungen des sinnlichen Begehrens oder des Triebes. Aus dem Bildungstriebe und dem Selbsterhaltungstriebe, dessen Hauptmodification der Nahrungstrieb ist, entstehen die Leidenschaften der sinnlichen Selbstsucht oder Lebsucht, welche sich positiv als Lustsucht, negativ als Unlustscheu offenbart, ihr Gegensatz, die leidenschaftliche Geringschätzung des Lebens, ferner die Völlerei und Trinksucht, aus dem Geschlechtstriebe die Wollust. Hier giebt es keine Wahrheit; denn Alles geht in der Befriedigung des Triebes unter, der, um zum Zwecke zu kommen, alles Wahre und Richtige niedertritt.

Die Leidenschaft nach der Richtung des Verstandes bezieht sich auf vier Hauptzwecke, welche sich dieser im Leben setzen kann. 1) Erhaltung und Vermehrung der Wirksamkeit der eigenen Person, 2) der zur Wirksamkeit der eigenen Person gehörigen Realitäten oder Güter, 3) der Wirksamkeit der ausserhalb unser vorhandenen Personen, 4) der zur Wirksamkeit Anderer gehörigen Realitäten oder Güter. Man kann in Bezug auf diese vier möglichen Hauptzwecke zu viel oder zu wenig thun. So entstehen in Bezug auf den ersten der genannten Zwecke einerseits die Leidenschaften der Selbstsucht oder des gelehrten, ästhetischen und moralischen Egoismus mit seiner Aeusserung, dem Stolze und dessen Modificationen, Hochmuth, Uebermuth, Hoffahrt, Eigendünkel, Aufgeblasenheit, Anmaassung und Eitelkeit, und andrerseits die Niederträchtigkeit, ferner in Bezug auf den ersten Zweck Geschäftssucht und ihr Gegensatz, Faulheit. Auf den zweiten Zweck, die eigenen Güter, beziehen sich, was die geistigen Güter betrifft, Gelehrtheitssucht und Ehrsucht, was die körperlichen Güter anbelangt, Geiz und Verschwendung. Auf die Person ausser uns gehen die Leidenschaften des Zornes, Neides, Hasses, der Rach- und Herrschsucht, so wie der sich wegwerfenden Dienstfertigkeit oder Kriecherei, auf die geistigen Güter des Andern Schwatzhaftigkeit und Heuchelei, insbesondere die Sucht der Lüge, sodann Schmeichelsucht, Spott- und Tadelsucht, Sucht der Ehrabschneidung und Verläumdung. Nach der Richtung der Vernunft beziehen sich auf die Idee der Freiheit die Leidenschaften der Freiheitssucht und des Knechtsinnes, auf die Religiosität Betbruderei, Betschwesterei, Bekehrungssucht, Intoleranz, Verketzerungs- und Verfolgungssucht, so wie religiöse Frivolität und Indifferentismus. In allen solchen Zuständen verfolgt der Mensch andere Ziele, als die Wahrheit, ja verknechtet sie seiner Begierde,

welche den gesunden Verstand durch den verdorbenen Willen blendet. Solche Menschen streben nach Allem, nur nicht nach dem, was ihrer Begierde und deren Befriedigung Eintrag thut. Da es aber in der Wahrheit liegen muss, die Oberherrschaft des vernünftigen Erkennens zu gewinnen und die Begierde zu beschränken, so wird die Leidenschaft, die Alles hasst, was sie beschränkt, und Alles liebt, was sie fördert, sich mit Freuden dem Irrthume zuwenden, ja sie ist schon, indem sie herrscht, im Irrthume.[1]

2) Das Setzen äusserer fremdartiger Zwecke, von denen die Handlungen und der sie leitende Wille abhängig gemacht werden; so in der Klugheit, welche Alles als Mittel den äussern Zwecken der Ehre, des Reichthums, des Vortheils, des Sinnengenusses unterordnet. Da wird die Wahrheit nur in so weit zugelassen, als man sie zur „melkenden Kuh“ umwandeln kann, die uns tüchtig mit „Milch“ und „Butter“ versorgt. Da dieses aber bekanntlich bei der Wahrheit nicht der Fall ist, die auf die Klugheit keine Rücksicht nimmt, so führt ein solches Klugheitsstreben gewiss nicht zur Wahrheit. Sokrates, Christus, Huss, Hieronymus von Prag, Savonarola und viele Andere liebten die Wahrheit, aber sie handelten, wie der gemeine Haufe sich ausdrückt, nicht klug. Mit Klugheit hätten sie ihr Leben nicht verloren. Nur derjenige findet die Wahrheit, der sie über Alles liebt, nicht derjenige, dem sein Leben mit seinen vergänglichen Zwecken höher, als alles Wahre, gilt.

3) Die Herrschaft der Einbildungskraft in unserem Seelenleben. Sie erzeugt Träume und Einbildungen, welche, vom Sinnenreize oder dem Gefühle des Angenehmen genährt, die Menschen Phantomen nachjagen lassen, dass sie einen bleibenden, schnell verschwindenden Schimmer oder das Dämmerlicht des Wahnes und Truges, die zur Nacht des Irrthums führen, dem dauernden und wohlthätigen Lichte der Wahrheit vorziehen.

4) Die Selbstliebe, da uns diese bestimmt, dasjenige möglichst ferne von uns zu halten, was uns nicht schmeichelt, was uns ein anderes Bild von Allem und auch von uns vorhält, als wir dieses sonst zu denken gewohnt sind. Die Wahrheit aber schmeichelt nicht und zeigt dem Menschen unverholen, was er vor sich selbst verbirgt. Daher die Scheu, welche vor der Erkenntniss derselben zurückweicht.

5) Schwäche und Mangel an Willenskraft. Das, dessen Erkenntniss mit Mühe und Anstrengung verbunden ist, das nur mit Ueberwältigung von Hindernissen errungen werden kann, zieht die menschliche Schwäche, einen unkräftigen Willen nicht an. Schon der Entschluss und noch

[1] M. s. meine Psychologie, 2. Abthl. S. 479—484, 490—509, 572—627, 640—642.

mehr die Beharrlichkeit in Verfolgung eines so ernsten Zieles verlangen die ganze Willenskraft. Da nun die grosse Masse sich durch diese Energie nicht auszeichnet, sind Schein und Lüge die Götter, welchen man dient, und die Wahrheit erscheint dann als ein beharrlich zu bekämpfender Feind.

Was die heilenden Mittel gegen die Irrthümer betrifft, so muss der Heuristiker nach solchen Grundsätzen verfahren, wie sie der Arzt bei der Krankheit anwendet.

Da jeder Irrthum ein individueller, wie jede Krankheit eine individuelle, ist, so muss man zuerst den bestimmten Irrthum mit seinen besondern Merkmalen, durch welche er sich von andern Irrthümern unterscheidet, kennen. Hierauf wird man dem bestimmten Irrthum die bestimmte Wahrheit entgegenstellen und jenen durch diese beseitigen. Weil man sich aber noch in vielen Fällen irren kann, und, weil es auch nicht immer gewiss ist, dass man den Irrthum klar als einen solchen einsieht, so wird man nach dem Grunde oder der Quelle des Irrthums forschen. Diese ist entweder eine scientifische oder eine moralische und zwar immer, wie der Irrthum selbst, eine bestimmte individuelle. Sobald man diesen individuellen Grund des Irrthums erkannt hat, der aber doch immer gegenüber dem Irrthum einen allgemeineren Charakter besitzt, so wird man diese Quelle verstopfen, um dem Entstehen anderer Irrthümer vorzubeugen. So hält der Ungebildete einen Stab in das Wasser; dieser erscheint ihm gebrochen; er zieht ihn heraus und der bestimmte Irrthum ist durch die bestimmte Wahrheit verscheucht. So fasst das Kind den schönen Glanz des vor ihm brennenden Lichtes, bis es sich die Hand verbrennt, den Irrthum durch die Wahrheit erkennt. So greift es mit seinen kleinen Händen nach dem buntfarbigen Regenbogen oder dem silbernen Monde und will sie vom Himmel herunterholen, wie die leuchtenden Sterne der Nacht, bis es nichts erhascht, und der Trug vor der Wirklichkeit schwindet. Allein sie werden sich noch oft täuschen und von den Irrthümern nicht geheilt, wenn sie nicht den Grund des Irrthums erkennen, welcher beim gebrochenen Stabe in einem dioptrischen Gesetze, bei der Feuerflamme in der natürlichen, wesentlichen Eigenschaft derselben, bei dem Monde und den Sternen in ihrer weiten Entfernung, und beim Regenbogen in dem Farbenglanze liegt, welchen das in den Wasserbläschen der Wolken gebrochene Licht veranlasst.

ZWEITER ABSCHNITT.

SYSTEMATIK ODER METHODIK.

§. 62. Die Aufgaben.

Ist das Wahre durch das Erkennen aufgefunden, so soll es im Leben dargestellt werden. Diese letzte Aufgabe setzt sich der zweite Theil der angewandten Logik, die Systematik oder Methodik (Darstellungskunst des Wahren). Die Vermittlung zwischen dem Erkennen und dem Leben ist die Wissenschaft. Sie ist nach Innen ein lebendiges geschlossenes Ganzes von einander vermittelnden, auf ein Princip zurückgeführten Urtheilen, nach Aussen hin ein Ganzes von in Worten ausgedrückten Urtheilen oder Sätzen. Wer die Wahrheit erkennt, hat gewisse Urtheile und theilt sie dem Andern als gewisse Sätze mit. Das Denken wird bei der Darstellung Rede. Die Bestandtheile der Wissenschaft sind Vorstellungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse, die Form der Darstellung sind Urtheile oder Sätze. Die Elemente dieser Urtheile oder Sätze sind die Vorstellungen und Begriffe. Sollen die Urtheile klar und deutlich sein, so muss sich zuerst in ihren Bestandtheilen, den Vorstellungen und Begriffen, eine solche Klarheit und Deutlichkeit zeigen. Diese wird durch die Erklärung der Vorstellungen und Begriffe, Beschreibungen, Erörterungen und Definitionen erreicht. Die Wissenschaft ist aber ein Ganzes von vermittelnden und vermittelten Urtheilen. Sie muss also in ihre Organe oder Theile zerlegt werden. Diese Aufgabe hat die Eintheilung. Die Urtheile, beziehungsweise Sätze sind theils unmittelbar gewiss, theils müssen sie durch jene Sätze vermittelt oder gewiss gemacht werden. Ein solches Vermitteln oder Gewissmachen von Urtheilen oder Sätzen durch andere in und durch sich gewisse, keines weitern Beleges bedürfende ist das Beweisen. Endlich hat jede Wissenschaft eine Art und Weise ihrer Auffassung und Darstellung oder eine Methode. So sind die Aufgaben der Systematik oder Methodik die Construction der Wissenschaft, ihre Erklärung, Eintheilung, Beweisführung und Methode.

§. 63. Die Construction der Wissenschaft.

Wie wir das Wahre durch die Wissenschaft finden, so muss es auch für Andere durch die Wissenschaft dargestellt werden. Wenn uns A = A ist; so soll auch dem Andern A = A werden. Die

Wissenschaft führt ihren Namen von Wissen. Wissen ist ein Wort, hergenommen aus der bildlichen Bezeichnung des klarsten und deutlichsten Erkennens durch den Gesichtssinn. Daher bedeutet der ursprüngliche Name des Wortes so viel als sehen, weil dieser Sinn unter allen Sinnen die klarste und deutlichste Erkenntniss giebt.[1] Wenn wir wissen, halten wir das, was wir wissen, für wahr. Wir unterscheiden ein dreifaches Fürwahrhalten: 1) Meinen, 2) Glauben und 3) Wissen. Wenn wir meinen, suchen wir dieses zum Glauben, wenn wir glauben, das Geglaubte zum Gewussten zu erheben. Es giebt also Stufen im Fürwahrhalten. Der Glaube ist stärker, als die Meinung, die Wissenschaft stärker, als der Glaube. Meinen ist ein Fürwahrhalten aus Gründen, welche weder für den Meinenden, noch für Andere, also weder subjectiv, noch objectiv zureichend sind. Es ist ein verworrenes, dunkles Geistesleben, wo nur Meinungen herrschen. Die Zustände des öffentlichen Lebens, des Krieges und Friedens, die Lehren der Wissenschaft und Religion sind unsicher, so lange man nur Meinungen über sie hat. Die Meinungen der Kunstkritiker über die Kunstwerke sind nicht entscheidend. Glauben ist ein Fürwahrhalten aus für den Glaubenden, also subjectiv zureichenden Gründen. So glaubt man in der Religion an die Lehren von einer übersinnlichen Welt. Wissen ist ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für jeden Vernünftigen, also subjectiv und objectiv zugleich zureichen. Der Mathematiker glaubt und meint nicht, er weiss. Daher ist der Ausdruck: Exacte Wissenschaft überflüssig. Denn im Wissen liegt eben schon das Exacte. Weil aber die Menschen gar zu gerne geneigt sind, dasjenige, was sie nur meinen oder glauben, als ein wirkliches Wissen auszugeben, so unterscheidet sich die wirkliche Wissenschaft von der vermeintlichen durch den Beisatz: „exact." Das subjectiv Zureichende ist für uns Ueberzeugung, das objectiv Zureichende Gewissheit.[2] Ist aber Wissen schon Wissenschaft? Gewiss nicht. $2 \times 2 = 4$ ist ein Wissen, aber keine Wissenschaft. Die Wissenschaft besteht aus vielem Gewussten und sucht das Bereich des von ihr Gewussten zu erweitern. Ist ein Haufe von vielem Gewussten Wissenschaft? Eben so wenig. Das viele Gewusste muss ein Ganzes bilden. Die Wissenschaft ist im weitesten Sinne des Wortes

[1] Wissen, niederdeutsch weten, schwedisch weta, islandisch vita, englisch weet, böhmisch wedere, hangt mit dem lateinischen videre, dem italienischen vedere, dem spanischen ver, veo, welches sehen und Erkennen bedeutet, zusammen, wie denn auch im Griechischen *εἴδω, οἶδα, εἰδέναι* sehen, wissen bedeutet. So sind auch vom Sehen Aeusserungen der Intelligenz, z. B. Einsicht, Umsicht, Vorsicht, Einsehen, Anschauung u. s. w. hergenommen. Burdach, Bau und Leben des Gehirns, III, S. 230.

[2] Kant's Kritik der reinen Vernunft. 7. Aufl. S. 627.

die Gesammtheit oder Allheit der Erkenntnisse. Schelling hat sie ein Bild des Universums genannt. Ihre Erkenntnisse sind ihre Theile. Die Theile stehen, wie die Dinge, in einem nothwendigen Zusammenhange. Man kann keinen Theil vom andern nehmen, ohne dass das Ganze aufhört, ein Ganzes zu sein. Die Theile der Wissenschaft sind für diese, was die Organe für den Organismus. Die Wissenschaft (ἐπιστήμη, scientia) ist ein organisches (lebendiges, geschlossenes) Ganzes von Erkenntnissen aus objectiv gültigen Gründen. Sie darf mit der Gelehrsamkeit nicht verwechselt werden. Diese ist ein Aggregat, jene ein Organismus; diese ist ohne Principien und ohne Causalzusammenhang, unorganisch oder chaotisch, jene hat Principien, Causalnexus, ist organisch; diese ist eine Vielheit ohne Einheit, ein Mannigfaltiges ohne Ordnung, jene eine Vielheit in der Einheit, ein Mannigfaltiges in der Ordnung; diese stützt sich auf eine blosse Aufnahme von Aussen, jene auf eigenes Produciren, auf ein Streben und Schaffen von Innen nach Aussen; diese ist Stoff ohne Form (Chaos), jene künstlerisch, nach der Natur der Begriffe und des nothwendigen Schlussverfahrens geordnet. Der Gelehrte gleicht einer lebendigen, herumwandelnden Bibliothek, angefüllt mit den reichsten Schätzen des Wissens; aber er hat den Schlüssel zu dieser Bibliothek nicht; der Wissenschaftliche ist in seinem Besitze und benutzt das, was der Gelehrte nicht gebrauchen kann. Die Wissenschaft setzt die Gelehrsamkeit voraus, wie die künstlerische Form den Stoff, den sie gestalten soll; aber sie ist mehr, als Gelehrsamkeit, und diese hat keinen Werth ohne die Wissenschaft. Sie ist an und für sich todt; die Wissenschaft ist die Seele, welche sie belebt. Was der Organismus real ist, das ist die Wissenschaft ideal. Wie wird nun die Gelehrsamkeit zur Wissenschaft? Durch die Form. Wie erhält der gelehrte Stoff seine Form? Wir müssen zuerst nach den Erkenntnissbestandtheilen oder den Bestandtheilen des Wissensstoffes fragen; denn aus diesen soll ja das Ganze der Wissenschaft entstehen. Die Bestandtheile der Schlüsse sind die Urtheile, die Bestandtheile der Urtheile die Begriffe, der Begriffe die Vorstellungen. Die letzten Bestandtheile unserer Erkenntnisse sind also Vorstellungen und Begriffe. Soll ein Ganzes aus ihnen werden, so muss ich sie in eine Beziehung, ein Verhältniss bringen. Diese Beziehung dieses Verhältniss ist das Urtheil; aber die Beziehung, das Verhältniss muss gewiss sein, d. h. das reale Verhältniss, die reale Beziehung der Dinge muss der idealen der Vorstellungen und Begriffe entsprechen. Wenn das Urtheil nicht gewiss ist, so muss es vermittelt werden durch andere Urtheile, welche seinen Grund enthalten. Diese Vermittlung ist der Schluss. Die Wissenschaft ist also ein Ganzes von Vorstellungen und Begriffen, in ein nothwendiges, dem Realen entsprechendes Ver-

hältniss durch Urtheile gebracht, welche durch andere Urtheile vermittelt oder gewiss gemacht werden. Wir sprechen unsere Erkenntnisse innerlich durch Urtheile, äusserlich durch Worte in Sätzen aus. Diese Urtheile, beziehungsweise Sätze müssen vermittelt oder gewiss gemacht werden. Dieses geschieht durch andere Urtheile, welche wieder durch andere Urtheile vermittelt oder gewiss gemacht werden. Dadurch wird in die Urtheile, welche die Wissenschaft bilden, ein innerer nothwendiger Zusammenhang gebracht. Ein solcher innerer nothwendiger Zusammenhang zwischen vermittelnden und vermittelten Urtheilen ist der Causalnexus oder Zusammenhang von Grund und Folge, entsprechend dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung in der Natur. In's Endlose kann man nicht vermitteln; denn in's Endlose gewiss machen und immer wieder Neues gewiss machen wollen heisst gar nicht gewiss machen. Wenn ich den Grund begründen muss und den Grund des Grundes wieder u. s. f., so erhalte ich eben den Grund nicht, der eigentlich begründen soll, und mein so genanntes Begründetes bleibt so lange grundlos, bis ich den letzten Grund für seine Begründung erhalte.[1] Diese ersten Gründe sind die Anfangssätze der Wissenschaft.[2] Diese ersten Gründe, welche die letzte Begründung des Gewussten bilden, sind die Principien (*ἀρχαί*) der Wissenschaft. Man kann analytisch oder aufsteigend vom Einzelnen zum Allgemeinen mit den Principien schliessen (regressiv), man kann aber auch umgekehrt synthetisch oder progressiv, vom Allgemeinen oder Bedingenden zum Einzelnen oder Bedingten absteigend, mit dem Princip beginnen. So sind die Principien das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende, die Seele, das Leben, das zuletzt und allein wahrhaft Begründende aller Wissenschaft. Ein solcher letzter und erster Grund oder ein Princip kann nur ein Satz sein, der vermittelt und nicht mehr vermittelt wird, der gewiss macht, aber den man selbst nicht mehr gewiss macht, weil er keiner Vermittlung oder Gewissmachung mehr bedarf, da er seine Gewissheit in sich und durch sich selbst hat.

Man unterscheidet 1) das Erkenntnissprincip (principium cognoscendi), 2) das Realprincip (principium essendi aut fiendi). Jenes geht von einer absolut gewissen Erkenntniss aus, z. B. das Princip der Griechischen Philosophie: Aus Nichts wird Nichts, allen Veränderungen muss eine Ursache zu Grunde liegen. Das Realprincip geht von der unmittelbaren Gewissheit der Realität eines Seienden oder Werdenden aus. So sind Raum und Zeit Realprincipien der Mathe-

---

[1] Aristoteles, Met. I, 3, 1: *Τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν.*

[2] Aristotel. Met. I, 2, 12.

matik, der Stoff das Realprincip der Naturwissenschaft. Die Erkenntnissprincipien gehen entweder von der Erkenntniss des Einzelnen und Besondern, oder des Allgemeinen aus. Die ersteren sind nur propädeutisch, die letzteren sollen den Realprincipien analog sein. Nur uneigentlich sind solche vom Einzelnen oder Besonderen ausgehende gewisse Sätze Principien zu nennen; denn sie müssen zuletzt zu einem allgemeinen, in sich und durch sich gewissen Satze, dem eigentlichen Princip, auf regressivem oder analytischem Wege führen. Der wahrhafte, scientifische oder constructive Weg beginnt mit dem das Allgemeine zum Erkenntnissprincip nehmenden Satze, und leitet aus diesem die übrigen Sätze als eine Schlusskette bis herunter zum Einzelnen und dessen Theilen ab, nachdem dieses Allgemeine vorher, wenn es Gegenstand der Erfahrung ist, als Gewissheit auf dem Wege einer Induction nach wissenschaftlichen Regeln gefunden worden ist. Fangen wir unten an und hören wir oben auf, oder schliessen wir unten, wenn wir oben begonnen haben, immer wird die Kette der Gründe und Folgen durch das allgemeine und das sogenannte besondere Erkenntnissprincip hermetisch geschlossen und eine solche geschlossene Kette von einander vermittelnden Urtheilen ist die Wissenschaft. Das Einzelne schliesst die Kette auf der einen, das Allgemeine auf der andern Seite. Die Schliessung kommt aber nur dadurch zu Stande, dass eben alles Einzelne aus dem Princip abgeleitet und auf das Princip zurückgeführt wird. Das allgemeine Erkenntnissprincip ist darum doch zuletzt das eigentliche und allein wahre Erkenntnissprincip der Wissenschaft, welchem das Realprincip für das Sein und Werden der Dinge entspricht.

Ist die Wissenschaft richtig construirt, so soll sie nun so, wie sie von uns construirt worden ist, dem Andern dargestellt werden. Zu diesem Zwecke müssen die Bestandtheile der Wissenschaft, Vorstellungen und Begriffe, richtig erklärt, das Ganze von einander vermittelnden und durch das Princip begründeten Urtheilen, beziehungsweise Sätzen, nach dem Princip abgetheilt und die Wege angedeutet werden, auf welchen man zur Vermittlung der an sich ungewissen Urtheile, also zum Ineinandergreifen derselben gelangt. Hiezu sind 1) Erklärung, 2) Eintheilung, 3) Beweisführung nöthig.

§. 64. Die Erklärung.

Die Erklärung hat es mit den letzten Bestandtheilen der Wissenschaft zu thun. Soll die Wissenschaft klar und deutlich werden, so müssen auch ihre Bestandtheile klar und deutlich sein. Die Wissenschaft spricht sich aber in Urtheilen, beziehungsweise Sätzen aus und die Bestandtheile dieser letztern sind Vorstellungen und Begriffe. Die

Klarheit und Deutlichkeit der Wissenschaft setzt Klarkeit und Deutlichkeit ihrer Sätze und die Klarheit und Deutlichkeit der sie bildenden Elemente, also der Vorstellungen und Begriffe voraus. Jede Wissenschaft hat Vorstellungen und Begriffe. Bei der Verdeutlichung oder Erklärung handelt es sich um das Was jedes bestimmten Begriffes und jeder bestimmten Vorstellung. Die Begriffe können vorläufig oder unvollkommen und vollkommen erklärt werden. Die vorläufige oder unvollkommene Erklärung eines Begriffes ist Erörterung, die vollkommene oder erschöpfende die Definition. Die Erklärung der Vorstellung ist Beschreibung. Demnach werden die letzten Bestandtheile der Wissenschaften durch Beschreibungen, Erörterungen und Definitionen verdeutlicht. Die Erklärung ist also eine dreifache: 1) Beschreibung, 2) Erörterung, 3) Definition.

§. 65. Die Beschreibung.

Die Beschreibung (descriptio, delineatio) ist die Erklärung einer Vorstellung. Die Vorstellung ist das Bild einer Einzelheit im Geiste. Einzelheit ist eine bestimmte Vielheit in der Einheit. Die Einzelheit ist real oder objectiv, die Vorstellung ideal oder subjectiv. Die Beschreibung ist also die Erklärung einer idealen oder subjectiven Vielheit in der Einheit. Die Einheit ist das Ganze, um welches es sich in der Beschreibung handelt, die Vielheit sind die Merkmale, welche dieses hat, und durch welche es sich von andern Einzelheiten unterscheidet. Natürlich können diejenigen Merkmale in die Beschreibung nicht aufgenommen werden, welche nach Zeit, Ort und Umständen nicht immer vorhanden sind, sondern die dauernden, zum Ganzen gehörigen und es bildenden, also die wesentlichen Merkmale. Die Beschreibung ist also die Aufzählung der wesentlichen Unterscheidungsmerkmale einer Einzelheit von einer andern. Weil aber die Beschreibung eine Vielheit von Merkmalen in der Einheit erklären soll und die Einheit die Klasse oder Ordnung, Gattung oder Art ist, unter welche das Individuum mit seinen Merkmalen gehört, so ist 1) bei der Beschreibung die Angabe der nächsten übergeordneten Klasse nöthig, unter welche der zu beschreibende Gegenstand gehört, 2) die Angabe der den zu beschreibenden Gegenstand von seiner nächsten ihm übergeordneten Klasse unterscheidenden Merkmale. Da wir es hier mit Einzelheiten zu thun haben und die Einzelheiten von uns durch Einwirkung auf unsere Sinne empfunden werden, so werden wir die Merkmale in ihrer Aufzählung am besten nach der Afficirung der verschiedenen Sinne eintheilen, z. B. Merkmale für den Gesichtssinn: Farbe, Form, Grösse, Merkmale für den Gehörsinn: Klang, Ton, für Riech- und Schmecksinn: Geruch und

Geschmack, für Tastsinn: Härte, Weichheit, Spaltbarkeit, Wärme, Kälte u. s. w. Wir werden solche aus der Afficirung unserer Sinne zunächst hervorgehende Merkmale physikalische nennen. Da aber auch die Merkmale in der innern Zusammensetzung und Mischung nach den Bestandtheilen wichtig erscheinen, sind auch die chemischen Merkmale anzuführen. Hierauf folgen die mathematischen, specifisches Gewicht, geometrische Form bei Krystallen, die Zusammensetzungs- und Mischungsverhältnisse, nach Formeln, die topographischen Merkmale, Fundorte u. s. w. Die Beschreibung ist eine geistige Zeichnung. Sie muss also auch nach den Regeln der Zeichnung zu Werke gehen. Sie beginnt mit dem Allgemeinen, den Umrissen, der Abgrenzung, und geht dann erst zum Einzelnen, zu Licht und Schatten, zur Ausfüllung über. Keine Beschreibung ist vollkommen, weil die Zahl der Merkmale unendlich ist; sie ist nur relativ, annähernd. Die Naturwissenschaft, die medicinischen Wissenschaften, die historischen Wissenschaften nehmen beim Einzelnen zu Beschreibungen ihre Zuflucht. Doch ersetzt keine Beschreibung den Anblick und die Betrachtung eines Naturkörpers. Wenn uns die Anatomie und Physiologie die Nerven, Muskeln, das Hirn, die Lungen u. s. w. beschreiben wollen, fühlen wir erst das Mangelhafte solcher Erklärungen, und mit anatomischen Tafeln, noch mehr durch Section, Präparation und Anschauung kommen wir sicherer zum Ziele, als durch alle Beschreibungen. Was helfen die Beschreibungen von Versuchen in der Chemie und Physik, wenn man diese Versuche nicht selbst macht? Jede Beschreibung bleibt immer ein mangelhaftes Surrogat der Anschauung und des Versuches. In manchen Fällen ist sie ganz unmöglich und zwar 1), wenn sie sich auf Gegenstände bezieht, die exclusiv allein subjectiv empfunden werden, also auf Objecte des Geschmacks, Geruchs, des Fühlsinns, in wie fern er sich nach Innen wendet. Beschreibungen von süss, sauer, gesalzen, alkalisch, Rosen-, Schwefelgeruch, Hunger, Durst, Wärme- und Kältegefühl lassen sich nicht genügend durchführen. Wenn man es versucht, wird die Beschreibung durch ihr Unzureichendes lächerlich; 2) eben so wenig kann man demjenigen etwas beschreiben, welchem der dem zu beschreibenden Objecte entsprechende Sinn fehlt. Dem Blinden lassen sich die Farben, dem Tauben die Töne nicht beschreiben. Auch dürfen keine andern Merkmale in die Beschreibung aufgenommen werden, als solche, welche das bestimmte Specifische vom Generischen und von allem andern Specifischen wirklich unterscheiden, also z. B. Merkmale, welche den Schwefel wirklich vom Mineral und von allen andern Mineralien unterscheiden. Am schwierigsten ist die Beschreibung eines Unicums oder wirklichen bestimmten Individuums einer Klasse; denn hier helfen die specifischen Merkmale allein nichts, im Gegentheile sie werden zur

Gattung des Individuums und an die Stelle der specifischen Merkmale treten jetzt die individuellen, zu deren Aufzählung eine schärfere Unterscheidungs- und bessere Beschreibungsgabe gehört. In Romanen, Erzählungen, allen Arten der epischen Poësieen kommt es auf die Lebendigkeit solcher individuellen Beschreibungen an. Sie sind kein skizzirtes, sondern ein vollendetes, ein ausgefülltes Gemälde. Man heftet an den Körper einen Steckbrief, um ihn von allen andern des Universums zu unterscheiden. Wie schwer dieses ist, zeigen die Steckbriefe der Polizei. Man hält sich zum Erkennen an die auffallendsten, das Individuum einer Klasse von allen andern unterscheidenden Merkmale, Abweichungen von der mittleren Zahl der Species. Je auffallender, von der Regel abweichender die Merkmale sind, um so leichter sind die zu beschreibenden Gegenstände an ihnen zu erkennen. Solche Merkmale werden daher vor allen aufgesucht. Die Quantität und Qualität sind es, welche bei diesen Abweichungen entscheiden. Zur Quantität werden Grösse, Gestalt, Dicke, Zahl der Glieder, zur Qualität Farbe, Gang, Beschaffenheit des ganzen Körpers und der einzelnen Glieder u. s. w. gerechnet. Die Schwierigkeit der individuellen Beschreibung überwindet die Polizei durch Steckbriefe, oder, da auch diese nicht hinreichen, durch Photographieen. Das Langweilige der Beschreibungen liegt in der grossen Anzahl von Worten und in der langen Zeit, die man verschwendet, um uns etwas vor die Augen zu bringen, was wir durch das Auge viel klarer und deutlicher mit einem Blicke überschauen, z. B. einen einzelnen Menschen, eine einzelne Pflanze, ein einzelnes Thier, ja selbst eine Summe von einzelnen zusammengehörigen Erscheinungen, z. B. eine Landschaft. Auch ein anderer Umstand macht die Beschreibung schwierig. Die Beschreibung wirkt nur auf den Gehörsinn und doch wollen wir durch sie auf andere Sinne wirken. Denn beschreiben können wir nur durch das Wort und dieses hängt mit dem Sprechsinn zusammen, welcher unmittelbar auf den Gehörsinn wirkt, und den Gegenstand eines ganz andern Sinnes in einen Ton verwandelt. Der Ton ist keine Farbe, keine Gestalt, keine Härte und Weichheit, keine Wärme und Kälte, kein Geruch und kein Geschmack, und doch will er sich für die Seele des Andern in diese verkörperlichen und diese dem Andern beschreiben. Eine solche Erklärung muss mangelhaft ausfallen; denn sie geht nicht durch das Medium, durch welches sie gehen muss, um in dem Andern die Vorstellung hervorzurufen, welche ich habe, und die man haben muss, wenn man die meinige erhalten soll. Dadurch, dass man die Töne in Schriftzüge verwandelt und das mit Schrift beschreibt, was man mit dem gesprochenen Worte mittheilen könnte, wird die Sache nicht anders, sondern im Gegentheile noch schwieriger. Die Schriftzüge wirken zwar zunächst auf das Auge, aber ihre Stellung und Gestalt

zeigen uns den zu beschreibenden Gegenstand nicht vor, sondern erinnern uns, indem sie auf den Gesichtssinn wirken, an das Wort, das allein durch den Gehörsinn die Beschreibung mittheilen kann. Anstatt, dass so auf unser Auge gewirkt wird, wird durch das Medium des Auges auf einem noch schwierigeren Wege in uns die Erinnerung an die Afficirung eines Sinnes hervorgerufen, welchem das zu beschreibende Object nicht entspricht. Es kommt für denjenigen, welcher die Beschreibung liest oder hört, auf die Einbildungskraft an. Denn, während durch die Beschreibung exclusiv auf einen und zwar auf einen solchen Sinn gewirkt wird, welchem das Object der Beschreibung zunächst nicht entspricht, auf den Gehörsinn nämlich, sieht sich die Einbildungskraft veranlasst, die Vorstellungen eines andern Sinnes, auf welchen gewirkt werden sollte und nicht gewirkt werden kann, z. B. des Gesichtssinnes, hervorzurufen. Eine feurige Einbildungskraft kann darum das gut Beschriebene innerlich vor sich sehen. Auch darin zeigt sich aber zugleich wieder etwas Missliches, weil die Einbildungskraft allein hier helfen muss, und gemäss ihrer Natur nur gar zu gerne etwas zu dem, was beschrieben wird, hinzufügt, oder von ihm hinwegnimmt. So fassen wir den Gegenstand abermals wieder nicht auf, wie er beschrieben wird, und wie wir ihn auffassen müssten, wenn er genügen sollte. In Erzählungen ist das ziemlich gleichgültig, ja sogar für den Leser oder Hörer angenehm, weil hier die Unterhaltung die Hauptsache ist, und die Einbildungskraft veranlasst wird, neue Gebilde zu schaffen und den liebgewonnenen nachzuhängen. Ganz anders aber ist es in der Wissenschaft; denn diese will durch die Beschreibung lehren, erklären, und derjenige, dem beschrieben wird, auffassen, was und wie es ist, nicht aber sich mit dem begnügen, was man sich dabei beliebig einbildet. Daher sind in den Naturwissenschaften Sammlungen, Versuche, Präparate, Phantome, Leichen, erklärende Tafeln, Skelette, Schädel u. s. w. wichtiger, als ihre Beschreibungen, und man wendet die Beschreibung erst auf der Grundlage der Anschauung oder da an, wo kein Präparat und keine Tafel helfen kann. Dies gab auch den Sophisten schon Gelegenheit zum Bezweifeln der objectiven Wahrheit. In einer Schrift über „das Nichtseiende oder über die Natur“[1] stellte Gorgias aus Leontini in Sicilien den Satz auf, dass, wenn auch etwas wäre und wir es selbst erkennen könnten, wir doch dem Andern das Erkannte nicht mitzutheilen im Stande wären. Wenn man aber auch etwas begreift, sagt er, kann man es einem Andern nicht mittheilen. Denn da das, was ist, sichtbar und hörbar ist und im Allgemeinen der Sinnenwelt angehörig, was ausser uns liegt und von diesen Gegenständen der

[1] Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως.

Sinnenwelt das Sichtbare zwar durch das Gesicht, das Hörbare durch das Gehör, aber nicht anders erkannt werden kann, wie können wir da das Erkannte dem Andern mittheilen? Denn das, wodurch wir mittheilen, ist die Rede. Wir theilen also dem Andern nicht das mit, was ist, sondern eine Rede, welche etwas Anderes ist, als das, was vor uns liegt. Wie aber das Sichtbare nicht hörbar, und umgekehrt das Hörbare nicht sichtbar ist, so wird es, weil das, was ist, ausserhalb unser ist, auch nicht unsere Rede sein. Wenn es aber nicht unsere Rede ist, so kann es auch dem Andern nicht mitgetheilt werden."[1] An einer andern Stelle sagt Gorgias: „Wie kann einer das, was er gesehen hat, dem Andern durch die Rede erklären? Oder wie wird es einem, der hört und nicht sieht, mitgetheilt werden? Denn, wie das Gesicht die Töne nicht wahrnimmt, so kann auch das Gehör die Farben nicht hören, sondern nur die Töne der Rede; welcher spricht, sagt etwas, aber er sagt die Farbe nicht, auch sonst keine Sache. Wie kann Jemand von einem Andern verlangen, dass er ihm entweder durch Worte oder durch irgend ein Zeichen erkläre, was jener gesehen hat? Denn, wer die Farbe nicht gesehen, sondern nur die Rede gehört hat, der kennt die Farbe nicht und vernimmt nur die Rede."[2] Ferner ist der Gedanke nicht das Ding, sondern ein in Wort gefasstes allgemeines Bild einer Klasse von Dingen, da wir nicht für jedes einzelne concrete Ding ein Wort haben, sondern schon im Worte eine Abstraction liegt. Wir müssen also das Individuelle der Natur immer durch Worte, also durch Abstracta bezeichnen und erschöpfen damit die Individualität nicht, so dass unsere Beschreibung immer mangelhaft bleiben muss. Auch diese Schwierigkeit war ein Grund des Bezweifelns der objectiven Wahrheit für die Sophisten. Gorgias sagt: „Die Farbe kann nicht gedacht, nur gesehen, der Ton nicht gedacht, nur gehört werden. Aber, wenn er auch gedacht werden kann, und der, welcher redet, ihn kennt und wieder erkennt, wie kann der Hörende dasselbe denken? Es ist nicht möglich, dass in mehreren Gesonderten dasselbe stattfinde; denn sonst wären zwei eins. Wenn es sogar dasselbe in mehreren ist, so könnte es doch immer andern Verschiedenen nicht ähnlich erscheinen, die einander selbst nicht ähnlich sind" u. s. w.[3] Wissenschaftlich betrachtet, bleibt daher die Beschreibung die mangelhafteste Erklärung, ist vielfach mit der Erörterung oder Paraphrase verwandt, und doch ist sie nicht zu entbehren, da wir das Einzelne nicht definiren können; denn die Definition ist Erklärung des Begriffs und bezieht sich immer auf das Allgemeine, und doch ist die

[1] Sext. Empir. adv. mathem. VII, 83 und 84.
[2] Die Schrift: De Melisso, Xenophane (Zenone) et Gorgia, cap. 4.
[3] A. a. O.

Beschreibung in den empirischen Wissenschaften unerlässlich, weil sie zum Gegenstande nicht das Gemeinbild oder die allgemeine Vorstellung (repraesentatio universalis), sondern lediglich die Einzelvorstellung hat. Diese aber entspricht in der Natur dem Einzelwesen. Da sich nun ein solches nicht definiren lässt, sondern nur der sich auf bestimmte Verhältnisse, Gattung, Art, Merkmal beziehende Begriff, so muss das Einzelwesen beschrieben werden. Denn nicht alle Einzelkörper hat man zur Anschauung vor sich, nicht alle finden sich in den Sammlungen, nicht alle sind in Abbildungen dargestellt.

§. 66. Erörterung und Definition.

Die Wissenschaft erhebt die Vorstellungen zu Begriffen, stellt sie unter Begriffe, theilt sie nach Begriffen ein. Die Vorstellung bleibt uns unklar, wenn wir sie nicht begreifen. So ist für die Wissenschaft die Erklärung des Begriffes von besonderer Wichtigkeit. Die Erklärung des Begriffes ist entweder eine unvollkommene oder eine vollkommene. Die unvollkommene Begriffserklärung ist die Erörterung oder Auseinandersetzung des Begriffs (explanatio, expositio conceptus). Die vollkommene Begriffserklärung ist die Begriffsbegrenzung oder Definition (definitio, ὁρισμός).

Die Begriffserörterung ist die unvollkommene Begriffserklärung. Die Unvollkommenheit zeigt sich nicht in der Mangelhaftigkeit der Erklärung, sondern in der Umschreibung des Ausdrucks und in dem Nichterschöpfen der Erklärung. Sie darf daher der Definition nicht folgen; sie muss ihr vorausgehen. Sie ist die vorläufige Definition (definitio praeliminaris). Sie bestimmt einmal den Ort, wohin der Begriff gehört (daher Erörterung), z. B. das Gesetz spricht eine Nothwendigkeit aus; die Keuschheit ist eine Tugend; sodann zerlegt sie den Gegenstand in seine Theile (daher Auseinandersetzung), z. B. die Nöthigung, welche das Gesetz ausspricht, kann eine Nöthigung sein, die von der Natur, vom Rechte oder vom Gewissen ausgeht; die Anthropologie umfasst das körperliche und geistige Leben des Menschen. Das Einzelne wird weiter untersucht, z. B. der Unterschied dessen, was vom Rechte, vom Gewissen und von der Natur ausgeht, mit Beispielen, die nähere Bestimmung dessen, was geistig, und dessen, was leiblich ist, und des Lebens im Allgemeinen. Endlich kann der Begriff auch erörtert werden, indem man ihm seinen Gegensatz gegenüberstellt und die Merkmale desselben hervorhebt, z. B. Entgegenstellung des Friedens und Krieges, der Liebe und des Hasses, der Keuschheit und der Wollust. Man giebt eine Reihe von wesentlichen Merkmalen an, ohne den Begriff zu erschöpfen;

man macht ihn durch Umschreibungen deutlich (Paraphrase). Hier sind wohl auch Bilder erlaubt, z. B. Leidenschaften sind Krankheiten unserer Seele. Man hebt besonders das am wenigsten Verständliche zur Erklärung heraus und so wird die Erörterung eine Begriffsverdeutlichung, z. B., wenn die Anthropologie als sich mit dem körperlichen und geistigen Leben befassend dargestellt wird, die Verdeutlichung dessen, was Leben ist. Man thut dieses, indem man ein Merkmal an das andere reiht, eines von dem andern ableitet, bis man endlich zur Grenzbestimmung selbst kommt (Entwickelung), z. B. Leben ist Thätigkeit, die Thätigkeit dessen, was man Leben nennt, ist Selbstthätigkeit, die Selbstthätigkeit zeigt sich in einem Organismus, Pflanze, Thier, Mensch, sie ist bedingt durch eine Entwickelungsfähigkeit dieses Selbstthätigen im Organismus und einen Reiz von Aussen, der diese Entwickelungsfähigkeit zur Entwickelung bringt, wie Afficirung der Gefühlsnerven, des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks, häufige Wiederholung der Eindrücke.

Die Erörterung ist zum richtigen Verständnisse der Definition im Unterrichte nothwendig, ferner in rednerischen Vorträgen, bei populärer Behandlung, in den Kanzelreden der Geistlichen, den Reden der Juristen vor Gericht, der Landstände u. s. w. Alle Redner liefern uns Beispiele von Erörterungen der Begriffe, z. B. Cicero in der Schilderung des vir bonus.[1]

Indem die Erörterung ein wesentliches Merkmal des Begriffes aus dem andern wesentlichen ableitet und die wesentlichen Merkmale aufzählt, kommt sie zur Definition, welche sich von der Erörterung dadurch unterscheidet, dass sie den Begriff vollkommen, d. h. genau und erschöpfend erklärt. Sie wird Grenzbestimmung (*ὁρισμός*) genannt, weil sie den Inhalt eines Begriffes gegen den Inhalt aller andern Begriffe abgrenzt. Die Genauigkeit geht auf den Ausdruck, das Wort, man darf weder zu viel, noch zu wenig Worte brauchen. Das Erschöpfende bezieht sich auf den Inhalt, d. h. es darf nichts ausgelassen werden, was zum Inhalte des Begriffes gehört, aber auch nichts zu seinem Inhalte nicht Gehöriges hinzugefügt werden. So ist die Definition die genaue Angabe des Inhaltes eines Begriffes. Da wir aber die Definition aufstellen, um einen Begriff einem Andern in der präcisesten Form klar zu machen; so gehört zur Erklärung auch Klarheit, d. h. Unterscheiden eines Ganzen von einem andern Ganzen, und Deutlichkeit, d. h. Angabe der Unterscheidungsmerkmale. Daher stellen wir folgende Definition der Definition auf: Die Definition ist die klare, deutliche und genaue Angabe des Inhaltes eines Begriffes. Zu einer tüchtigen Definition sind folgende Erfordernisse nöthig:

[1] De amicitia, c. V.

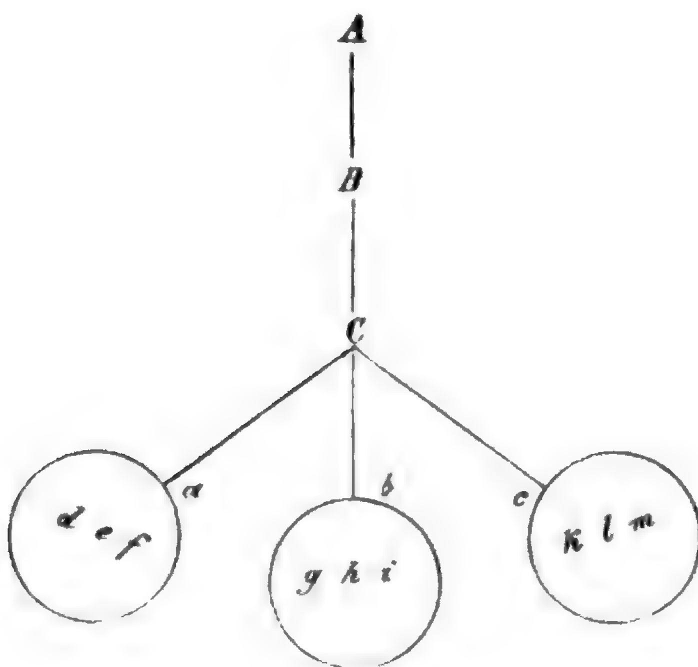
1) Ein Begriff, der zu erklären ist, oder erklärt wird, und, welchen man in der Definition zum Subjecte macht (definitum, definiendum).

2) Merkmale, welche diesen Begriff erklären, also sein Prädicat sind (definiens).

3) Eine kategorische oder unbedingte Form der Erklärung des Subjectes oder Definitionsbegriffes durch das Prädicat. Eine disjunctive Form würde den Begriff in seine Theile zerlegen, und wäre eine Eintheilung oder Erörterung, aber keine Definition. Eine hypothetische Definition würde die Erklärung nur unter einer bestimmten Bedingung oder unter mehreren Bedingungen als gültig bezeichnen. Sie würde also keine Gewissheit geben, und doch ist diese unbedingt nothwendig, wenn die Definition wahr sein soll. Es handelt sich nicht um die Frage, ob die Merkmale den Inhalt des Begriffes unter gewissen Voraussetzungen erklären, ob also die Definition möglich ist; sondern es soll wirklich definirt werden. Es handelt sich um die wirkliche, von Voraussetzungen unabhängige Erklärung.

4) Vor Allem muss ich den Ort bestimmen, wohin der Begriff gehört. Deshalb ist nöthig a) die Angabe der Gattung, oder des nächsten höheren, allgemeinen Begriffes (genus proximum), unter welchen der zu definirende Begriff gehört; b) die Angabe der wesentlichen, den zu definirenden Begriff von seiner Gattung unterscheidenden Merkmale, des specifischen Unterschiedes (*διαφορά* oder *διαφορὰ εἰδοποιός*). Die Angabe der nächsten Gattung bestimmt den Punkt des Begriffes in der Linie der Begriffe von oben nach unten (Subordination), die Angabe der Differenz grenzt ihn gegen alle andern ab und bezieht sich also auf die Nebenordnung (Coordination). Man könnte dieses durch die Figur veranschaulichen:

Fig. 47.



Es soll die Definition von a gegeben werden; so ist der nächste höhere Begriff, unter welchen a gehört, C, die ihn von C und zugleich von den andern Begriffen b und c unterscheidenden Merkmale sind d, e, f, welche den Inhalt von a bilden. Die Definition wäre demnach: a ist C (gehört unter C) und ist von C durch die Merkmale d, e, f unterschieden. Die Merkmale d, e, f unterscheiden das unter C gehörige a nicht nur von jenem, sondern auch von b mit seinen Merkmalen g, h, i und von c mit seinen Merkmalen k, l, m. Die weitere Verdeutlichung würde dann verlangen, dass man als höheren, dem C. übergeordneten Begriff B, als noch höheren, B und C übergeordneten Begriff A bezeichnet. Durch die Merkmale d, e, f ist a von allen andern unter C gehörigen Begriffen wesentlich verschieden.

5) Die Definition muss angemessen sein (definitio adaequata). Die Angemessenheit der Definition bezieht sich auf den Umfang oder die Quantitätssphären des definirenden und zu definirenden Begriffes. Die Gleichheit der beiden Umfangssphären des erklärenden und zu erklärenden Begriffes ist die Angemessenheit der Definition. Beide Begriffe, Subject und Prädicat, müssen in der Erklärung Wechselbegriffe sein, und die einfache Umkehrung (conversio simplex) ist daher die beste Probe für die Angemessenheit der Definition. Wenn sich beide Begriffe ohne Veränderung der Quantität und des Inhaltes umkehren lassen, so ist die Erklärung angemessen. Der Satz: Pariser sind Franzosen ist eine Erörterung, aber keine Definition; es fehlt der Erklärung an Angemessenheit. Die Umfangssphären decken sich nicht. der Begriff: Franzose ist weiter, als der Begriff: Pariser; darum lässt sich auch, weil beide Begriffe keine Wechselbegriffe sind, der Satz nicht einfach umkehren. Wenn die Quantitätssphären sich decken sollen, so darf das declarans keinen grösseren und keinen kleineren Umfang haben, als das declarandum. Ist der Umfang des declarans grösser, so ist die Begriffsbestimmung zu weit (definitio latior); ist der Umfang des definiens kleiner, so wird die Definition zu eng (definitio angustior); z. B. zu weit: Die Definition des Alterthums: Der Mensch ist ein zweibeiniges Thier ohne Federn, durch einen gerupften Hahn widerlegt; zu eng: Der Mensch ist ein vernünftig handelndes irdisches Wesen, da es auch Menschen gibt, die nicht vernünftig handeln. Die Definition ist also dann angemessen, wenn sie weder zu weit noch zu eng ist.

6) Die Definition muss abgemessen sein (definitio praecisa). Eine Definition kann angemessen, d. h. weder zu weit noch zu eng, und doch nicht abgemessen sein. Die Angemessenheit bezieht sich auf den Umfang, die Abgemessenheit oder Präcision auf den Ausdruck für den Inhalt der Begriffe. Eine Definition ist dann abgemessen, wenn man

zu ihrer Aufstellung weder zu viele noch zu wenige Worte braucht. So ist z. B. nicht abgemessen die Definition: Der Cirkel ist eine krumme, in sich selbst zurücklaufende Linie, in welcher alle Punkte gleich weit von einem andern Punkt entfernt sind.

7) Das zu Erklärende darf nicht durch das zu Erklärende erklärt werden. Es wird vorausgesetzt, dass es noch unklar ist; sonst brauchte man die Definition nicht. Man darf also den zu definirenden Begriff nicht durch sich selbst erklären. Sonst würde das Unklare durch das Unklare erklärt, was unmöglich ist. Man kommt in solchem Falle in der Erklärung auf dasjenige zurück, von welchem man ausgegangen ist. Darum wird eine solche falsche Definition Cirkel (circulus, orbis in definiendo) genannt. Man unterscheidet den feinen und groben Cirkel; beide sind verwerflich. Der grobe entsteht, wenn der Ausdruck oder ein Wort, das beim definiendum vorkommt, auch in das definiens gestellt wird. Z. B. Gesetz ist gesetzliche Bestimmung oder Schönheit ist schöne Beschaffenheit. Besonders ist das Mittelalter reich an solchen Cirkeln. Wenn z. B. Raimundus Lullus sagt: essentia Dei essentiat, natura naturat, bonitas bonitat, infinitas infinitat, aeternitas aeternitat, so heisst dies wohl nichts anderes als: Essentia Dei est essentia, natura est natura, bonitas est bonitas, infinitas est infinitas, aeternitas est aeternitas.[1] So definirt Peter, der Lombarde, die Ehe als eine eheliche Verbindung des Mannes und der Frau.[2] Der feine Cirkel enthält in der Erklärung selbst den Ausdruck eines Merkmales des zu erklärenden Begriffes nicht; wohl aber kommt man in der Erklärung der Erklärung oder der Erklärung der zweiten Potenz oder in der Erklärung der Erklärung dessen, was erklärt werden soll, also in der Erklärung der dritten Potenz auf diesen Ausdruck der ersten Erklärung zurück. So z. B., wenn ich das Rechtsgesetz definire als die Willenserklärung eines Obern und den Obern als denjenigen oder diejenigen, welche das Recht zu herrschen haben und nun das Recht zu herrschen dahin erkläre, dass es das Recht ist, Anderen Gesetze zu geben, so bin ich in der dritten Erklärung auf das Gesetz zurückgekommen und erhalte somit jetzt zuletzt den Cirkel: Das Rechtsgesetz ist die Willenserklärung eines oder Mehrerer, welche das Recht haben, Rechtsgesetze zu geben. Natürlich wird weder durch den groben noch durch den feinen Cirkel etwas erklärt, weil das zu Erklärende selbst zur Erklärung gemacht wird.

8) Die Definition darf nicht dunkel sein; sie muss daher vermeiden:

---

[1] Raim. Lull. comment. in I libr. sentent. quaest. II.
[2] Sentent. lib. IV, dist. 27, B.

a) alle bildlichen Ausdrücke. Das Bild ist ähnlich, aber es bezeichnet den Inhalt, die Merkmale des Begriffes nicht; es ist ein sinnbildliches Zeichen, ein Symbol, aber kein Begriff und kein Merkmal eines Begriffes. Die Bestimmung wird dadurch schief oder lächerlich. Z. B. einige Definitionen neuerer Philosophen: „Die Nase oder Schnauze ist ein Symbol des tief in's Unendliche hineinragenden Geistes" (Steffens in seiner Anthropologie). Von demselben Steffens erzählt man sich die Aufstellung der Definition: „Der Diamant ist ein zum Bewusstsein gekommener Quarz." Oken definirt in seiner Naturphilosophie die Schnecke: „Sie ist eine auf dem Dreifusse sitzende, vorahnende, ernste Göttin; sie ist ein erhabenes Symbol des tief im Innern schlummernden Geistes." Ein neuerer Naturphilosoph soll die Mathematik definirt haben: „Sie ist ein Rauch aus dem Ofenloch Gottes" und ein Moralphilosoph die Keuschheit: „Sie ist das Beinkleid der Unschuld." Dr. Schaden sagt: „Im Vergleich zur Phantasie ist die Logik nur Scheol, negatives Geisterreich, jene trübselige Asphodillwiese, vor welcher jede lebende Seele zurückbebt, wohin eine schwer lastende Schuld treibt und verbannt; die Phantasie dagegen ist positives Geisterreich, in welchem sich die Seelen vor überquellender Freude zu Lilien mit Königskronen erschliessen." (sic.) Und: „Die Logik ist das Ende der Natur und ihrer Thierheit, wie der Anfang der die Blindheit blosser nackter Existenz negirenden Menschheit."[1] Rabus selbst giebt folgende Definition dessen, was die Logik nach Schaden sein soll: „Sie ist der Funke der Nurgleichheit (sic), welcher, entzündet von dem Hauch des Objects und des Subjects, des Aussen und des Innen, des Unten und des Oben, des Wahrgenommenen und der Productivität wohl in züngelnder Flamme an der Pracht der Vorstellungswelt, wie an einem Opfer, hinfährt, aber alsobald mit des Hauches Nachlass immer wieder in sich zurücksinkt."[2] Diese Beispiele sind schlagende Belege für Definitionen und Erörterungen, wie sie nicht sein sollen. Die Bilder machen den Begriff dunkler, als er vorher war.

b) Muss die Definition, um nicht dunkel zu sein, keine noch dunkleren und abstracteren Begriffe anwenden, als derjenige ist, welchen sie erklären will. Hegel liefert in seinem System eine Unzahl von solchen Definitionen, welche er dialektisch entwickelt, die er aber schliesslich oder im Anfange als wirkliche Begriffserklärung hinstellt. So: „Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes."[3] — „Das Wesen als das durch die

---

[1] Rabus, Logik (Erlangen, 1868), Thl. I, S. 236.

[2] A. a. O. S. 237.

[3] Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 2. Ausg. S. 129.

Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur, indem sie Beziehung auf Anderes ist, das unmittelbar nur als ein Gesetztes und Vermitteltes ist."[1] — „Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins."[2] — „Der Raum ist die abstracte Allgemeinheit des Aussersichseins, die vermittlungslose Gleichgültigkeit desselben."[3] „Die Zeit ist die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Aussersichseins eben so wohl für sich, als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend."[4] „Der Ort ist die gesetzte Identität des Raumes und der Zeit, aber zunächst eben so der gesetzte Widerspruch, welcher der Raum und die Zeit, jedes an ihm selbst, ist."[5] — „Der Klang ist der Wechsel des specifischen Aussereinanderseins der materiellen Theile und des Negirtseins desselben — nur abstracte oder zu sagen nur ideelle Idealität dieses Specifischen."[6] . . . . . „Die Wärme ist das sich Wiederherstellen der schweren Materie in ihre Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit, der Triumph der homogenen Materie über die specifische Bestimmtheit ihres Aussereinanderseins; ihre abstracte Continuität als Negation der Negation (der Form) bestimmt d. i. in Activität gesetzt."[7]

c) Die Definition darf keine bloss negativen Merkmale haben. Der Begriff, der nur ein negatives Prädicat ist, wird in das unendliche Gebiet der Gegensätze seiner eigenen Positivität gestellt und ist an und für sich inhaltsleer. Ein leeres negatives Prädicat sagt nur, was die Sache nicht ist, nicht aber, was sie ist. Wie z. B. Pflanzen sind ohne Hirn, Nerven, Rückenmark, ohne Muskeln, ohne Empfindung und willkürliche Bewegung. Es giebt noch eine unendliche Anzahl von Wesen, denen diese Merkmale ebenfalls fehlen und die keine Pflanzen sind. Durch das positive Merkmal wird der bestimmte Punkt angedeutet, welchen der zu erklärende Begriff in der Begriffswelt einnimmt, und durch dieses den negativen Merkmalen vorgesetzte positive Merkmal wird er von andern Begriffen unterschieden. Dieses positive Merkmal ist in der angeführten Definition das des Organismus oder organischen Körpers. Eine Ausnahme findet bei negativen Begriffen statt, weil diese auch nur negative Merkmale haben können, z. B. Finsterniss

[1] A. a. O. S. 120.
[2] A. a. O. S. 219.
[3] A. a. O. S. 225.
[4] A. a. O. S. 229.
[5] A. a. O. S. 234.
[6] A. a. O. S. 284.
[7] A. a. O. S. 285.

Abwesenheit der Erleuchtung, Blindheit Mangel des Sehens, Kälte Abwesenheit der Wärme u. s. w.

d) Ebenso sind alle bloss zufälligen Merkmale in der Definition hinwegzulassen, weil der Begriff in seinem Wesen zu definiren ist und das Wesen nur durch solche Merkmale gebildet wird, die zu ihm nothwendig gehören und daher bleibend sind. Ausserwesentliche Merkmale sind z. B. in der Definition des Thieres Schwimmen, Fliegen, Gebären lebendiger Jungen, eine Schale über dem Fleische, u. s. w., weil alle diese Merkmale für den Begriff des Thieres selbst nicht bleibend sind, sondern nach den Klassen der Individuen wechseln und sich verändern. Dasselbe Merkmal, welches für einen Begriff wesentlich ist, kann darum für den andern ausserwesentlich sein.

9) Man darf nicht durch Disjunction definiren. Sonst erhält man eine Eintheilung, aber keine Definition, man zerlegt die Gattung in ihre Arten; aber man erfährt das Wesen der Gattung nicht. Wer sagt: Alle Organismen sind entweder Pflanzen oder Thiere oder Menschen, kennt wohl die Arten der Organismen, aber kennt den Organismus selbst nicht, d. h. er weiss nicht, was Organismus ist.

10) Eine Definition soll nicht abundant sein (definitio abundans). Eine solche fehlerhafte Definition enthält Ueberflüssiges, d. h. sie nimmt zur Erklärung des Begriffes ausser den wesentlichen abgeleitete Merkmale auf, die zur weitern Entwicklung des Begriffes gehören. So gehört in die Definition: Mensch nicht das Merkmal: sterblich, ungeachtet es aus dem Begriffe: Mensch abgeleitet wird.

Die Logik unterscheidet verschiedene Arten von Definitionen.

Die Definition wird eingetheilt 1) nach ihrer Beziehung zum Object, 2) nach der Art und Weise ihrer Bildung.

Nach dem Objecte. Hier bezieht sich die Definition a) entweder auf den Namen oder Ausdruck für das Object, oder auf das Wesen des Objects selbst. Im ersten Falle ist sie Namenerklärung (definitio nominalis), z. B. die Logik ist Denklehre, die Physik ist Naturlehre, die Chemie Scheidungslehre, die Materie ist Stoff u. s. w. Im zweiten Falle ist sie Sacherklärung (definitio realis), z. B. die Logik ist die Wissenschaft von den Thätigkeitsäusserungen des Verstandes und der Vernunft, von ihren Gründen und Gesetzen und ihrer Anwendung im Leben.

b) Bezieht sich die Definition entweder auf die ursprünglich wesentlichen (primären) oder auf die abgeleiteten (secundären) Merkmale. Im ersten Falle ist sie Wesenserklärung (definitio essentialis), z. B.: Die Seele ist der individuelle Urgrund des körperlichen und geistigen Lebens. Im zweiten Falle ist sie eine distinguirende Erklärung (definitio oder declaratio distinguens), z. B.:

Organische Körper sind solche, welche Werkzeuge zur Fortpflanzung haben.

c) Die Definition bezieht sich entweder auf das Object, wie es ist, das gegebene Object, oder, wie es in uns durch Gedanken entsteht, von uns innerlich entwickelt, hervorgebracht oder construirt wird, das gedachte Object. Im ersten Falle ist die Definition eine Existenzial- oder Seinserklärung (definitio substantialis), z. B.: Recht ist der mit jedem fremden Freiheitsgebrauche gesetzlich bestimmte eigene Freiheitsgebrauch. Im zweiten Falle ist die Definition eine genetische oder erzeugende Definition, Entstehungsdefinition (definitio genetica sive causalis), z. B.: Der Kreis ist die Figur, welche entsteht, wenn ein beweglicher Punkt um einen festen in immer gleicher Entfernung bis zur Rückkehr in die erste Lage herumgeführt wird.

Nach der Art und Weise ihrer Bildung wird die analytische oder zerlegende (definitio analytica) und die synthetische oder verbindende (definitio synthetica) unterschieden. Nach Ueberweg ist die analytisch gebildete Definition eine solche, welche sich an die Gemässheit des bestehenden Sprachgebrauchs oder der bis dahin in der Wissenschaft üblichen Vorstellungsweise hält, die synthetisch gebildete dagegen eine ohne den Anspruch einer Uebereinstimmung mit dem bisherigen Sprachgebrauche neu und frei gebildete.[1] Nach Krug kann dieser Unterschied so genommen werden, dass die analytischen Definitionen sich auf schon fertige, dem Bewusstsein in ihrer Ganzheit gegenwärtige, also auf gegebene Begriffe, die synthetischen auf durch die Erklärung erzeugte beziehen.[2] In diesem Falle ist die analytische Definition mit der Existenzial- oder Seinserklärung, die synthetische mit der genetischen gleich bedeutend. So nimmt auch Drobisch diesen Unterschied; denn in der analytischen Methode ist der zu definirende Begriff ein durch seine Benennung gegebener, in der synthetischen ein durch die Definition erzeugter, erdachter Begriff.[3] Diese Anschauung ist auch die richtige und steht mit der von Ueberweg angedeuteten Unterscheidung in Uebereinstimmung. Denn die erzeugten, durch den Gedanken entstehenden Begriffe sind eben die neuen, und die analytischen Definitionen geben, da sie sich an den Gegenstand, wie er ist, halten, den sprachgebräuchlichen, einmal vorhandenen Ausdruck, die Benennung des Begriffes, welche durch die Definition erklärt wird.

Es ist klar, dass jede Definition hinsichtlich des Objects keine Namen-, sondern eine Sacherklärung sein muss, weil wir ja nicht das

[1] Ueberweg, Logik, 3. Aufl. S. 133.
[2] Krug, phil. Wörterbuch, Artikel: Erklärung.
[3] Drobisch, Logik, 3. Aufl. S. 134.

Wort, sondern den durch das Wort bezeichneten Begriff erklären wollen. Ferner muss jede entsprechende Definition die ursprünglichen oder primären und nicht die secundären Merkmale enthalten, da sie im letzteren Falle mehr eine Erläuterung (definitio praeliminaris), als eine wirkliche Begriffsbestimmung ist. Die Erklärung muss also eine definitio essentialis und keine blosse definitio distinguens sein. Die genetischen Definitionen sind die mathematischen, oder mit einem andern Namen nach der oben bezeichneten Methode die synthetischen. Mit Recht ist hervorgehoben worden, dass die in neuerer Zeit häufig auch von der Philosophie gebrauchten genetischen oder synthetischen Definitionen dieser Wissenschaft mehr zum Nachtheil, als Vortheil dienten. Die philosophischen (erdachten) Definitionen haben nicht, wie die mathematischen, sogleich ihre wissenschaftliche Rechtfertigung. Sie sind meist Erdichtungen oder Einbildungen der Phantasie. Man bezeichnet dann gewöhnlich solche so genannte neue oder erdachte Erklärungen mit Namen, die in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche eine ganz andere Bedeutung haben, als in der so genannten philosophischen Ausdrucksweise.[1] So, wenn Hegel das Sein und Nichts identisch nennt und das Werden zur Einheit beider macht; so, wenn er die Welt in der Erscheinung zur umgekehrten von der Welt an sich macht und so mit seiner genetischen Begriffsentwickelung zu Behauptungen kommt, wie z. B.: „Das reine Sein und das Nichts ist dasselbe. — Das Nichts ist hier in seiner unbestimmten Einfachheit zu nehmen, das Nichts rein an und für sich, nicht ein einem bestimmten Seienden, einem Etwas entgegengesetztes Nichts, — nicht Nichts von irgend Etwas, ein bestimmtes Nichts.“[2] — „Wenn das Resultat, dass Sein und Nichts dasselbe ist, auffällt, so ist hierauf nicht weiter zu achten; es wäre sich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die sich so neu in der Philosophie zeigt und vergisst, dass in dieser Wissenschaft ganz andere Ansichten vorkommen, als im gewöhnlichen Bewusstsein und im so genannten gemeinen Menschenverstande.“[3] — „Das reine Sein (Nichts) ist die Einheit, in die das reine Wissen (Nichts) zurückgeht, oder es (das Nichts) ist auch der Inhalt desselben (des Nichts). Aber eben so wesentlich ist es (das reine Sein) das rein Unmittelbare; als solches ist es nur darum zu nehmen, eben, weil es der Anfang ist.“ . . . „Es liegt in der Natur des Anfangs, dass er das Sein sei und sonst Nichts. Es ist nichts vorhanden, als das reine Sein (Nichts) als Anfang.“[4] Der Inbegriff „aller Aufgehobenheiten der Diesesheiten“

[1] Drobisch, Logik, S. 134.
[2] Hegel's Logik, Bd. I, Buch 1, S. 23.
[3] Hegel a. a. O. S. 25.
[4] Hegel a. a. O. S. 11 und 12.

ist nach Hegel die Welt an sich; sie ist die verkehrte Welt der erscheinenden. „Der Nordpol in der Welt der Erscheinung ist an sich der Südpol, der Südpol in der Erscheinung an sich Nordpol, die positive Elektricität in der Erscheinung an sich negative und das Unglück, das Böse im erscheinenden Dasein an und für sich gut und Glück."[1] — „Was in der Erscheinung süss ist, ist in der verkehrten Welt an sich sauer, was in jener schwarz ist, ist in dieser weiss."[1] So hat derselbe behauptet, dass derjenige, welchen ein herabfallender Stein todtschlägt, nicht eigentlich von diesem, sondern von Raum und Zeit getödtet wird.

Die Definition hebt mit Sokrates an. Er will alles Wissen auf den richtigen Begriff zurückführen. Mit der blossen Wahrnehmung kann man sich nicht begnügen. Was ist das, womit ich mich beschäftige? sei es im Erkennen oder Handeln, ist die erste Frage, von welcher Alles ausgeht. Für ihn hat die Definition einen methodologischen und ethischen Werth. Der Begriff wird durch Induction gebildet. Seine Induction stützt sich auf einzelne Beispiele, von welchen er ausgeht. Er entwickelt durch das Gespräch in Beispielen allmählig den Begriff. Aber das Ziel der Methode bleibt die Bestimmung des Allgemeinen oder die Erklärung des Begriffs. Sie soll am Ende der Schluss jeder dialektischen Erörterung sein.

Auch Plato will als positives Ziel eine allseitige Bestimmung des Begriffes in der Erkenntniss. Allein er geht schon wissenschaftlicher als sein Lehrer zu Werke. Dieser begnügt sich mit dem Aufzählen gewöhnlicher einzelner, aus Beispielen hervorgeholter Fälle. Plato dagegen will bei jeder Annahme auch zugleich die entgegenstehende prüfen; die einseitigen Voraussetzungen werden widerlegt und die richtigen jenen gegenüber aufgestellt. Es ist die antinomische Form, die er bei der Prüfung der Voraussetzungen zur Feststellung des Begriffes einschlägt. Die Begriffsentwickelung ist eine hypothetische, um zuerst auf analytischem Wege zur eigentlichen und wahren Idee der Sache aufzusteigen. Nach der Gewinnung derselben, als des Unbedingten, wird dann von ihr aus das Einzelne abgeleitet und das synthetische Verfahren angewendet, welches dann zur Eintheilung führt, die auch wirklich in Verbindung mit der analytischen Begriffsbestimmung den Begriff erst genügend erklärt.[3]

Weder von Sokrates, noch von Plato ist die Definition als besonderer

---

[1] Hegel's Logik, Bd. I, Buch 2, S. 183; Phänomenologie des Geistes, S. 88.

[2] Phänomenologie des Geistes, S. 89.

[3] Zeller, Philosophie der Griechen, 2. Aufl. Bd. II, Abth. 1, S. 394.

Gegenstand der Wissenschaft behandelt, da ihnen die Logik auch methodologisch, zum Behufe des Beweisverfahrens, noch keine besondere Wissenschaft ist. Aristoteles untersucht und bestimmt in der Logik selbst die Aufgabe und das Wesen der Definition. Sie bezieht sich auf das Was; denn in der Definition wird gezeigt, was etwas ist.[1] Sie ist daher allgemein und bejahend.[2] Sie ist eine Erklärung des Substantiellen. Durch sie wird das Eigenthümliche (ἴδιον) und das, worin etwas besteht (ἐν τῷ τί ἐστι) ausgesagt. Wer definirt, fragt nicht, ob etwas ist, sondern, was es ist. Die Grenzbestimmung oder Definition ist eine Aussage von dem, was ist. Entweder giebt sie an, was ein Wort bedeutet, oder, was die Sache ihrem Wesen nach ist. Der Definirende sagt, was etwas ist, oder, was der Name bedeutet.[3] So wird die Wort- von der Sacherklärung unterschieden. In der Wesen- oder Sacherklärung wird auch das Warum erklärt und sie ist einem Beweise ähnlich. „Fragt man: Warum donnert es? so ist die Antwort: „Weil das Feuer in den Wolken erlischt.“ Fragt man aber: Was ist der Donner? so heisst die Sachdefinition: „Es ist das Geräusch des in den Wolken erlöschenden Feuers!“[4] Die Definition besteht aus der Gattung und den Unterschieden.[5] Er unterscheidet, was das Eigenthümliche oder das ἴδιον betrifft, den schöpferischen Wesensbegriff (τὸ τί ἦν εἶναι) von den blossen eigenthümlichen Merkmalen.[6] Die Stoiker sehen in dem Begriffe nur eine Addition der Merkmale, wie bei Mensch die Addition von Thier, Sterblich und Vernünftig.[7] Die Erklärung erhält ihre Vervollständigung durch die Zerlegung des Begriffes als eines Ganzen in die bildenden Theile.

§. 67. Die Eintheilung.

Während sich die Definition oder Begriffsbestimmung auf die Merkmale, den Inhalt oder die Qualität des Begriffes, bezieht, geht die Eintheilung auf die Theile, den Umfang oder die Quantität des Begriffes, daher erhält die Erklärung erst ihre Vervollständigung durch Definition und Eintheilung zugleich. Die Eintheilung (divisio, διαίρεσις) ist die

---

[1] Aristot. analyt. post. II. 3.
[2] Τὸ δὲ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν. Aristoteles a. a. O.
[3] Aristot. analyt. post. II, 7.
[4] Aristot analyt. poster. II, 10. M. vgl. Biese, die Philosophie des Aristoteles, Bd I, S. 283–319.
[5] Aristot. Top. I, 8.
[6] Top. I, 4 und 5,
[7] Prantl, Geschichte der Logik, I, 424 ff.

vollständige Setzung der Glieder des Umfanges eines Begriffes.[1] Sie ist darum nicht zu verwechseln:

1) Mit der Theilung, die sich auf den Inhalt und nicht auf den Umfang bezieht. Z. B. die Organismen sind theils lebendig, theils lebensfähig, die Menschen sind theils weiss, theils schwarz-, theils kupfer-, theils olivenfarbig.

2) Nicht mit der grammatischen Unterscheidung, d. h. mit der Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen eines Wortes, z. B. die Bedeutung der Welt als Erde, als gebildete Leute, als die Menschheit, als Universum u. s. w.

3) Nicht mit der Anordnung, wie z. B. bei einer Rede, einem Vortrage, in welchem man zuerst den einen, dann in der Reihenfolge die andern Gesichtspunkte behandelt, z. B. bei einem Volke zuerst die politische, dann die sociale, religiöse, kirchliche, künstlerische, sittliche Seite u. s. w.

4) Nicht mit der Zertheilung, weil hier das Ganze wohl in seine Theile zerlegt, die Bestandtheile, aus welchen es zusammengesetzt ist, angegeben werden, nicht aber eine wirkliche Eintheilung der Gattung in ihre Arten stattfindet, z. B. die Pflanze besteht aus Krone, Zweigen, Aesten, Blüthen, Frucht, Blättern, Stiel, Wurzel u. s. w. Die Form ist gewöhnlich das disjunctive Urtheil, während sie bei der Definition das kategorische Urtheil ist.

Zur Eintheilung gehört:

1) Der Begriff, welcher einzutheilen ist oder eingetheilt wird (dividendum, divisum). Er ist die Gattung oder das Allgemeine in Bezug auf seine Theile oder Arten und im Eintheilungssatze das Subject.

2) Das Merkmal des einzutheilenden Begriffes oder der Gattung, nach welchem die Eintheilung vorgenommen wird (Eintheilungsgrund, fundamentum, principium divisionis). Das Merkmal, nach welchem die Eintheilung stattfindet, begründet die Eintheilung selbst; denn dasjenige, nach welchem eingetheilt wird, muss auch der Grund für das sein, welches eingetheilt wird. Von ihm hängen alle disjunctiven Glieder der Eintheilung ab. Im Eintheilungssatze wird der Theilungsgrund in der Regel nicht gesetzt oder in Worten ausgedrückt, sondern dazu gedacht; er wird an den Theilungsgliedern erkannt, weil diese Folgen des Theilungsgrundes sind. Aus den Gliedern einer Eigenschaft muss man die Eigenschaft erkennen, nach welcher eingetheilt worden ist.

3) Die Eintheilungsglieder oder Eintheilungsstücke (membra divisionis, membra dividentia), d. i. die Glieder des Umfangs des Begriffes.

---

[1] Franz Joseph Zimmermann, Denklehre, Freiburg i. B. (1832), S. 126.

Die Eintheilungsglieder sind in Bezug auf das Ganze oder die Gattung die Theile oder Arten. Z. B. Alle Menschen sind entweder gut oder schlecht. Hier ist der Eintheilungsgegenstand Mensch, die Eintheilungsglieder gut und schlecht, der Eintheilungsgrund die Moralität. Auch bei der so genannten Theilung, ausgedrückt durch das partitive Urtheil, giebt es einen Theilungsgrund. Er ist aber nicht vom Umfang des Begriffes, sondern lediglich vom Inhalte hergenommen. Es ist also ein bestimmtes, vom Inhalte hergenommenes Merkmal, das zur Theilung bestimmt. Bei der Zerlegung hat man es mit den Theilen des Inhaltes zu thun und der Theilungsgrund ist darum der Gesammtinhalt, welchen man zerlegt, z. B. der Mensch besteht aus Kopf, Rumpf und Gliedern. Die Anordnung hat eine oratorische Bedeutung und hat statt der Theilungsgründe oratorische Gesichtspunkte, welche Paraphrasen einer logischen Eintheilung sind. Bei der grammatischen Unterscheidung kann von keinem Eintheilungsgrunde die Rede sein, da es sich nur um verschiedene Bedeutungen eines und desselben Wortes handelt. Die Eintheilung kann nie nach dem Worte, sondern immer nur nach dem Begriffe stattfinden.

Die Eintheilung ist verschieden 1) nach der Zahl der Eintheilungsglieder, 2) nach dem Eintheilungsgrunde.

Nach der Zahl der Eintheilungsglieder ist die Eintheilung a) Dichotomie, b) Trichotomie, c) Tetrachotomie, d) Polytomie.

Die Dichotomie (διχοτομία) ist eine Eintheilung in zwei Theilungsglieder. Sie ist entweder conträre Dichotomie, Eintheilung in zwei positive Theilungsglieder nach der Formel A = B oder C, z. B.: Alle Theologen sind entweder Rationalisten oder Supernaturalisten, oder contradictorische Dichotomie, Eintheilung in ein positives Glied und dessen gänzliche Negation, z. B.: Alle Menschen sind entweder schwarzfarbig oder nicht schwarzfarbig. Die contradictorische Dichotomie hat die Formel: A = B oder Nicht B.

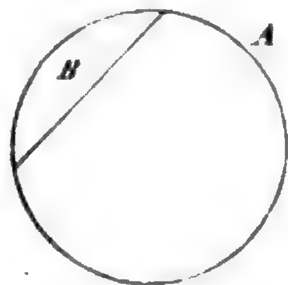
Die Trichotomie (τριχοτομία) ist die Eintheilung in drei Eintheilungsglieder nach der Formel: A = B, C oder D, z. B. Alle Organismen sind entweder Pflanzen, oder Thiere, oder Menschen.

Die Tetrachotomie (τετραχοτομία) besteht aus vier Eintheilungsgliedern nach der Formel: A = B, C, D oder E.

Die Polytomie (Πολυτομία) ist die Eintheilung in mehr als vier Eintheilungsglieder. Die Zahl ist durch das Minimum von vier bestimmt und in steigender Zahl lediglich durch den Umfang des Begriffes begrenzt. Die Formel ist: A = B, C, D, E, F, G, H u. s. w. Jede dieser Eintheilungen ist wahr, wenn die Eintheilungsglieder wirklich den ganzen Umfang des einzutheilenden Begriffes bilden. Nach Maass-

gabe der philosophischen Systeme und der verschiedenen Methoden wird von dem einen mehr die eine, von dem andern mehr die andere der hier angegebenen Eintheilungen bevorzugt. So liebt Plato der dialektischen Methode wegen die Dichotomie, später die Trichotomie, Kant nimmt in der Kategorieenlehre die Trichotomie an. Auch Fichte und Hegel haben diese nach ihren Methoden durchweg adoptirt. Schleiermacher und J. J. Wagner haben Viertheilung, George und Andere die Neuntheilung. Das Fehlerhafte ist, wenn man einem Systeme zu Liebe überall und unbedingt nach der Zahl der Eintheilungsglieder immer nur eine und dieselbe Eintheilung anwendet. Nothwendig wahr und absolut gewiss ist keine, als die contradictorische Dichotomie, weil die Negation des positiven Gliedes nothwendig den Umfang eines Begriffes erschöpfen muss. Stelle ich das positive Glied durch die Figur dar, ist also in dem Begriffe A das positive Eintheilungsglied B, so ist durch das innerhalb des Kreises A befindliche Non B der ganze Umfang des Begriffes A erschöpft und folglich diese Eintheilung nothwendig. Der Probierstein für die Gewissheit anderer positiver mehrgliedriger Eintheilungen bleibt daher immer die contradictorische Dichotomie. Die Eintheilung: Alle Organismen sind entweder Pflanzen, oder Thiere, oder Menschen — ist dann richtig, wenn man sie in die Eintheilung: Alle Organismen sind entweder Pflanzen oder Nichtpflanzen auflöst und die organischen Nichtpflanzen entweder Thiere oder Nichtthiere und die organischen Nichtthiere Menschen oder Nichtmenschen und mit den organischen Nichtmenschen die Pflanzen und Thiere gegeben sind, oder mit der letzteren Negation alle möglichen weiteren Negationen aufhören.

Fig. 48.



Nach dem Eintheilungsgrunde ist die Eintheilung entweder a) Untereintheilung (subdivisio) oder Nebeneintheilung (codivisio). Die Eintheilung des Begriffs nach dem gleichen Eintheilungsgrunde, also die Zerlegung der Gattung in ihre Arten und dieser in ihre Unterarten nach einem bestimmten und zwar immer demselben Merkmale des zu zerlegenden Begriffes ist die Untereintheilung, z. B. Eintheilung der Menschen in Europäer, Amerikaner, Asiaten u. s. w., der Europäer in Franzosen u. s. w.

Die Nebeneintheilung theilt denselben Gegenstand nach verschiedenen Theilungsgründen, also nach verschiedenen Merkmalen des zu zerlegenden Begriffes ein, z. B. den Menschen nach Rasse, Volk, geographischem Klima, Temperament, Talent, politischen, religiösen Parteien u. s. w. Man kann die Untereintheilung der Begriffe mit den geographischen Breitengraden nach oben oder nach unten, nach Nord

und Süd oder den Entfernungen vom Aequator und die Nebeneintheilung mit den geographischen Längegraden nach links und rechts, nach West und Ost, oder den Entfernungen vom ersten Meridian vergleichen. Das Zusammenfassen der Unter- und Nebeneintheilung der Begriffe ist die Classification, und, wenn alle Begriffe nach Unter- und Nebeneintheilung zu einem geschlossenen Ganzen verbunden werden, hat man das Begriffssystem der Wissenschaft. Die einfache Classification wird durch die Figur 49 dargestellt:

Fig. 49.



a gehört unter C, dieses unter B, dieses unter A, ist also dem A, B, C subordinirt und wird durch die ihm coordinirten Glieder b, c, d ergänzt, da diese mit a das ganze C bilden.

Der Eintheilung entspricht in der Natur die Zerlegung des Ganzen in seine Theile, der Untereintheilung die Theilung des Ganzen in seine nächsten grössern, dieser in kleinere u. s. f. bis zum Untheilbaren herab, der Nebenabtheilung entspricht objectiv als Existenzform die Zerlegung des Ganzen nach verschiedenen Richtungen. Darum ist die in der Natur begründete Verbindung und wirkliche Trennung der Dinge auch das wahre Princip für die Eintheilung der Dinge und ein Mittel, phantastische oder eingebildete Eintheilungen zu beseitigen. Die Eintheilung ist die Ergänzung der Definition, was schon Plato eingesehen hat. Die Erfordernisse zu einer entsprechenden Eintheilung sind daher vielfach mit den Erfordernissen zu einer tüchtigen Begriffserklärung verwandt. Dort handelt es sich um den Inhalt, immer aber in beiden um das Wesen des Begriffes.

Die Erfordernisse zu einer guten Eintheilung sind:

1) Die Eintheilungsglieder müssen erschöpfend sein, d. h. es darf kein Eintheilungsglied in der Eintheilung fehlen. Der Eintheilungsgegenstand ist logisch die Gattung, grammatisch das Subject; die Eintheilungsglieder sind logisch die Arten der eingetheilten Gattung, grammatisch das Prädicat. Da die Eintheilung eine Zerlegung der Gattung in ihre Arten ist, so darf keine Art ausgelassen werden, sonst habe ich die Quantität nicht bestimmt, und doch soll eben diese durch die Eintheilung bestimmt werden. Grammatisch aufgefasst, ist in der Eintheilung der Inbegriff aller Arten das Prädicat, die Gattung das Subject. Die Eintheilung muss also so sein, dass der Umfang des Prädicats im Eintheilungsurtheile nicht kleiner und nicht grösser wird, als der Umfang des Subjects. Beide müssen, wie in der angemessenen Definition, welche

aber den Inhalt betrifft, sich auch in der Eintheilung decken. Dann ist die Eintheilung angemessen (definitio adaequata). Der Probierstein für diese Angemessenheit ist, wie bei der angemessenen Definition, die einfache Umkehrung, die man bei gleicher Sphäre vornehmen kann, z. B. Alle Organismen sind entweder Pflanzen oder Thiere oder Menschen — Alles, was entweder Pflanze, oder Thier oder Mensch ist, ist Organismus.

2) Die Eintheilungsglieder müssen sich ausschliessen; sie müssen also disjunctive Glieder, d. h. so beschaffen sein, dass, wenn eines gesetzt wird, das andere ausgeschlossen werden muss, und umgekehrt. Wenn dieses nicht der Fall ist, so gehören die verschiedenen Glieder verschiedenen Merkmalen des einzutheilenden Begriffes an, setzen also eine Vermengung verschiedener Theilungsgründe voraus und die Eintheilung wird erst dann richtig, wenn sie auf so viele Eintheilungen zurückgeführt wird, als Theilungsgründe der Eintheilung vorhanden sind, wenn die Eintheilung nach ihrem Theilungsgrunde wirklich in alle den Theilungsgegenstand bildenden Theile aufgelöst wird. So ist z. B. die Eintheilung fehlerhaft: Die Handlungen der Menschen sind entweder gut oder nützlich. Denn Gut und Nützlich schliessen sich nicht aus. Es kann eine Handlung zugleich gut und nützlich sein. Es sind hier zwei Theilungsgründe vermengt, der Eintheilungsgrund des absoluten oder moralischen und des relativen oder äussern Werthes für den äussern Lebenszweck. Man müsste also auch zwei Eintheilungen durch die Ergänzung der fehlenden Eintheilungsglieder daraus bilden: 1) die Handlungen der Menschen sind entweder gut oder schlecht, 2) sie sind entweder nützlich oder unnütz. Hier gewinnt man einander ausschliessende Eintheilungsglieder.

3) Die Eintheilung soll stetig sein (divisio continua), d. h. es darf in der Untereintheilung d. i. der Zerlegung der Gattung in ihre Arten und dieser in ihre Unterarten kein Mittelglied fehlen. Es entsteht hier ein logischer Sprung. Die Eintheilungsglieder müssen also die nächsten unmittelbaren Artbegriffe sein, also die dem höheren Begriffe untergeordneten. Wenn dieses nicht der Fall, also die Eintheilung nicht stetig ist, so passt die Eintheilung auf die Art, aber nicht auf die Gattung, giebt also nicht den Umfang des einzutheilenden Begriffes, sondern eines unter diesen gehörigen an. Fehlerhaft ist z. B. die Eintheilung der Philosophie in Moral-, Rechts-, Religions- und Kunstphilosophie, weil diese Eintheilung einen höhern Begriff, den der praktischen Philosophie, überspringt. Es müsste die Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische vorausgehen.

4) Der Eintheilungsgrund muss ein wesentlicher sein; ein Erforderniss, das ebenso auf die Definition mutatis mutandis seine Anwen-

dung findet. Wie die Definition das Wesen des Begriffes bestimmen will, so will die Eintheilung das Wesen des Begriffes zerlegen. Dieses ist aber nur dann möglich, wenn die Zerlegung nach einem zum Wesen des einzutheilenden Begriffes gehörigen Merkmale ausgeführt wird. Nicht wesentlich ist z. B. die Eintheilung der Menschen in Menschen mit grossen oder kleinen Nasen, mit Sommersprossen und ohne Sommersprossen, u. s. w. Ein Merkmal kann übrigens in Beziehung auf einen Begriff ausserwesentlich und darum zur Eintheilung nicht geeignet sein, während dasselbe Merkmal, auf einen andern Begriff bezogen, wesentlich erscheint und zu dem Begriffe gehört. So ist z. B. die Eintheilung der Menschen in Menschen zu Fuss und zu Pferd ausserwesentlich und darum lächerlich, während sie beim Militär wesentlich ist.

5) Der Eintheilungsgrund muss ein wirklicher sein. Sonst hat die Eintheilung keinen Grund; die Eintheilungsglieder haben keine Realität und sind, wie die ganze Eintheilung, eingebildet, so z. B. die naturphilosophische Eintheilung der Pflanzen in solche, die sich lieben, die sich hassen und die sich gleichgültig sind, die Eintheilung der Geister nach der Farbe von Swedenborg.

6) Der Eintheilungsgrund muss ein einziger sein. Gegen diese Regel versündigen sich schon die sich nicht ausschliessenden Eintheilungsglieder, weil diese immer eine Menge von mehreren Eintheiinngsgründen voraussetzen und also erst eine Reduction auf alle aus ihnen hervorgehenden Eintheilungen und auf alle diese bildenden Theilungsglieder nothwendig machen. So ist z. B. die Eintheilung fehlerhaft: Alle Menschen sind entweder Häuserbewohner, oder Ackerbautreiber, oder Zeltbewohner, weil hier zwei Eintheilungsgründe, die Wohnart und die Lebensart, vermengt sind.

7) Die Eintheilung sei objectiv. Man kann und darf den Begriff nur so eintheilen, wie der einzutheilende Gegenstand in der Realität vorhanden ist, und in der Realität die Theile hat, welche ihn bilden. Ist dieses nicht der Fall, so ist die Eintheilung eine willkürlich subjective, also auch keine wirkliche Eintheilung. Eintheilungen, welche keinen wirklichen, sondern einen eingebildeten Eintheilungsgrund haben, verfehlen sich gegen diesen Grundsatz.

8) Während das nicht Erschöpfende der Eintheilung dann stattfindet, wenn nicht alle Eintheilungsglieder angeführt werden, so soll auch auf der andern Seite zur Erreichung der Angemessenheit der Division die Sphäre der Eintheilungsglieder nicht grösser sein, als der einzutheilende Gegenstand. Was von der Definition gilt, gilt auch von der Eintheilung; sie ist dann angemessen, wenn die das Prädicat bildenden Eintheilungsglieder dem Umfange nach eben so gross sind, als das Subject.

Divisio nec angustior, nec latior esto. Die Eintheilung darf also nicht zu weit sein, da wir bereits auf den Fehler der zu engen Eintheilung hinwiesen. Von der zu weiten Eintheilung sagt man: Membra dividentia excedunt divisum. Die Eintheilung ist nicht gut: Alle Menschen leben entweder in Europa oder Asien oder Afrika oder Amerika oder Australien, weil die Sphäre der Eintheilungsglieder grösser ist, als die Sphäre des einzutheilenden Gegenstandes. Deshalb ist auch hier eben so wenig eine einfache Umkehrung möglich, als wenn die Eintheilung zu eng ist, d. h. wenn die Trennungsglieder nicht erschöpfend aufgezählt sind.

Einen besondern Werth auf die Eintheilung legten unter den alten Philosophen Plato und Aristoteles; auch die Stoiker und Boëthius behandelten sie.[1]

§. 68. Der Beweis.

Die Wissenschaft ist in uns ein systematisches Ganzes von Urtheilen, ausser uns für Andere durch Worte dargestellt, ein systematisches Ganzes von Sätzen. Die die Wissenschaft bildenden Urtheile, beziehungsweise Sätze, sind theils in sich und durch sich selbst gewiss, theils sind sie dieses nicht, sie sind noch nicht gewiss. Wäre in der Wissenschaft kein Satz in sich und durch sich gewiss, so wäre die Wissenschaft unmöglich. Es muss daher, wie schon früher bemerkt wurde, gewisse in sich und durch sich gewisse Sätze geben, mit welchen wir andere Sätze gewiss zu machen im Stande sind. Solche Sätze sind die Principien der Wissenschaft. Eine Wissenschaft, die nicht zuletzt auf unmittelbar gewisse Sätze zurückgeführt oder von ihnen abgeleitet werden kann, hat keine Begründung. Ein richtig erklärtes und richtig eingetheiltes Ganzes hat ohne Begründung der Gewissheit der dieses Ganze von Erkenntnissen bildenden Urtheile, beziehungsweise Sätze, durchaus keinen Werth. So tritt in der Logik der Beweis in sein Recht.

Beweisen (argumentari) heisst die Wahrheit eines an und für sich nicht gewissen Urtheils durch die Wahrheit anderer an und für sich gewisser Urtheile aus objectiven Gründen darthun. Man unterscheidet also unmittelbar gewisse Urtheile, die, in und durch sich gewiss, keines weitern Beweises mehr bedürfen. Solche Urtheile werden auch Grundsätze (axiomata) genannt. Man unterscheidet ferner von diesen mittelbar oder nicht in sich selbst gewisse, also des Beweises

[1] Prantl, Gesch. d. Logik, Bd. I, S. 81, 233 ff., 334, 339 ff., 422 ff., 686 ff.

oder der Vermittlung noch bedürfende Sätze, die als allgemeine Sätze Lehrsätze (theoremata) heissen. Die Begründung, die Gewissmachung selbst ist der Beweis (demonstratio, argumentatio, probatio, ἀπόδειξις). Es führt diese Ansicht zur Annahme von absolut gewissen Sätzen, aus welchen andere Sätze als Folgerungen abgeleitet und dadurch gewiss gemacht werden. Solche Sätze liefert uns die Mathematik, wie das Ganze ist grösser, als die Theile, die Summe aller Theile ist gleich dem Ganzen, $2 + 1 = 3$ u. s. w. Sie bedürfen, wie man sagt, keiner Erfahrung, keines Experimentes, keiner Aufzählung einzelner Fälle, keiner Induction, um als wahr hingestellt zu werden. Sie sind Voraussetzungen unserer Erfahrung und in diesem Sinne aprioristisch, nicht, als wenn sie schon mit unserer Geburt im Bewusstsein vorhanden wären; nein, ihre Keime liegen, wie die Keime der Denkprincipien, als Keime unbedingter Wahrheiten in uns, die jedem vernünftigen Geiste absolute und nicht hypothetische Wahrheiten sind. Allerdings ist der erste Impuls für ihre Entwickelung, wie der Impuls alles innern geistigen Lebens, die Erfahrung, die Einwirkung des Einzelnen auf die geistigen Keime in uns. Deshalb sind aber solche Wahrheiten noch keine blossen Abstractionen aus der Erfahrung, wie etwa der Begriff des Chamäleons oder der Fledermaus. John Stuart Mill kennt keinen andern Factor der Erkenntniss, als die Erfahrung. Die Definition ist ihm nichts anderes als eine generalisirte Erfahrung, in welcher man aus einem durch Induction entstandenen Begriff ein Merkmal der Erfahrung hervorhebt, während es noch viele andere giebt, welchen gegenüber die Definition sich negativ verhält. In ähnlicher Weise urtheilt er auch über den Beweis. Es giebt, — das ist seine Ansicht — Wissenschaften, welche man als Systeme von nothwendigen Wahrheiten betrachtet. Ihre Resultate sind allerdings in so fern nothwendig, als sie aus gewissen Axiome oder Definitionen genannten Sätzen abgeleitet werden. Die Wahrheit dieser Resultate ist aber keine absolute; sie ist nur Wahrheit unter der Voraussetzung, dass jene Axiome oder Definitionen wahr sind. Auch diese Wahrheiten sind ihm Inductionen der höchsten Klasse aus der Erfahrung genommen, die einfachsten und leichtesten Thatsachen, welche uns unsere Sinne und „unser inneres Bewusstsein" liefern. Auch die demonstrativen Wissenschaften sind ihm daher inductive, sie sind hypothetische Wissenschaften; denn sie stützen sich mit ihren Schlüssen immer auf gewisse Voraussetzungen. Die Schlüsse sind nur unter diesen Voraussetzungen wahr, sich der Wahrheit annähernd, aber „niemals genau wahr." Dieser hypothetische Charakter liegt in der Demonstration. Selbst bei der „Arithmetik" und „Algebra" soll es sich so verhalten. Jeder Schritt einer arithmetischen oder algebraischen Berechnung geht von der Induction aus.

Die Zahlen müssen Zahlen von Etwas sein; es giebt nichts der Art, wie Zahlen in abstracto. Die Zahlen sind Zahlen von irgend etwas, z. B. 10 von 10 Körpern, 10 Tönen, 10 Pulsschlägen; sie können als Zahlen von irgend Etwas „Zahlen von Allem" sein. Die Sätze der Zahlen sind also Sätze, welche alle Dinge, Gegenstände, alle Existenzen jeder Art betreffen, die unsere Erfahrung kennt." „Dass die Hälfte von Vier Zwei ist, muss wahr sein, was das Wort Vier auch immer sagen mag, ob vier Männer, vier Meilen oder vier Pfunde!" Noch weiter geht die Generalisation der Algebra. Die bestimmte Zahl ist die Vertreterin einer bestimmten Anzahl von allen Dingen der Erfahrung. Ein algebraisches Zeichen dagegen vertritt alle Zahlen ohne Unterschied. Da „die algebraischen Zeichen Wahrheiten von allen Dingen und nicht, wie die der Geometrie, nur von Linien und Winkeln wahr sind, so ist es auch nicht zu verwundern, wenn die Symbole in unserm Geiste keine Ideen von speciellen Dingen anregen." Allein auch bei den algebraischen Zeichen sind wir uns als des letzten Charakters der Dinge der Erfahrung bewusst. Denn, indem wir mit diesen Zeichen combiniren, sagen wir von ihnen Eigenschaften aus, welche wir durch die Erfahrung auf dem Wege der Induction an den Dingen kennen gelernt haben. Wir wenden bei algebraischen Gleichungen den Satz an, dass Gleiches zu Gleichem addirt und Gleiches von Gleichem abgezogen als Resultat immer wieder Gleiches liefert und eben so andere Sätze, die sich auf den genannten Satz stützen. Solche Wahrheiten sind aber nicht Wahrheiten von Zeichen, sondern von Grössen, was „so viel sagen will, als Wahrheiten aller Dinge." Daher gehen alle Folgerungen von den Dingen, „nicht von den Symbolen" aus, obgleich, da ein jedes Ding diesem Zwecke dienen kann, keine Nothwendigkeit vorhanden ist, die Idee des Dinges gesondert zu halten, und folglich der Gedankenprocess in diesem Falle erlaubt sein kann, ohne dass Gefahr wäre, er möge, wie alle oft wiederholten Gedankenprocesse leicht thun, ganz mechanisch werden." Man erhält also auf dem Wege der Mathematik, der Arithmetik, Algebra und Geometrie durch Induction Axiome, bei welchen die „absolute Gewissheit, die man von ihren Beweisen behaupten kann, unabhängig von aller Hypothese ist." Doch will auch hier Mill ein „hypothetisches Element" nachweisen. „In allen sich auf Zahlen beziehenden Sätzen, sagt er,[1] ist eine Bedingung eingeschlossen, ohne welche keiner derselben wahr wäre; und diese Bedingung ist eine Annahme, welche falsch sein kann. Die Bedingung ist, dass $1 = 1$; dass alle Zahlen Zahlen derselben Einheit oder von gleichen Einheiten seien. Wäre dies zweifelhaft, so

[1] System der Logik, zweite deutsche Ausgabe, Thl. I, S. 310.

würde kein einziger Satz der Arithmetik als wahr bestehen bleiben. Wie können wir wissen, dass ein Pfund und ein Pfund zwei Pfunde machen, wenn das eine ein Pfund troie und das andere ein Pfund avoir du pois ist? Wie können wir wissen, dass vierzig Pferdekräfte immer sich selbst gleich sind, wenn wir nicht annehmen, dass alle Pferde von gleicher Stärke sind? Es ist gewiss, dass 1 in der Zahl immer 1 gleich ist, und, wo die blosse Zahl der Gegenstände oder der Theile von Gegenständen, ohne sie in einer andern Beziehung für äquivalent anzunehmen, das Wesentliche ist, da sind die Schlüsse der Arithmetik, so weit sie gehen, ohne Beimischung von Hypothese wahr. Es giebt einige solche Fälle, wie z. B. die Untersuchung über die Grösse der Bevölkerung eines Landes. Bei dieser Untersuchung ist es gleichgültig, ob die Bevölkerung aus Erwachsenen oder Kindern, aus Gesunden oder Kranken, Starken oder Schwachen besteht; ihre Anzahl ist Alles, was wir ermitteln wollen. Wenn aber aus der Gleichheit oder Ungleichheit der Zahl die Gleichheit oder Ungleichheit in einer andern Beziehung zu folgern ist, so wird die auf solche Untersuchungen angewandte Arithmetik eben so hypothetisch, als die Geometrie. Alle Einheiten müssen in dieser andern Beziehung als gleich angenommen werden und dies ist niemals genau wahr; denn ein Pfund Gewicht ist nicht genau einem andern, noch eine Meile genau einer andern gleich; eine empfindlichere Wage oder bessere Messinstrumente würden immer einen Unterschied zu erkennen geben. Was man gewöhnlich mathematische Gewissheit nennt und was die zweifache Idee von unbedingter Wahrheit und von vollkommener Genauigkeit umfasst, ist daher nicht ein Attribut aller mathematischen Wahrheiten, sondern nur derjenigen, welche sich auf blosse Zahlen, als von der Quantität im weitern Sinne verschieden beziehen, und nur, so lange wir nicht annehmen, dass die Zahlen der genaue Index wirklicher Quantitäten sind. Die den Schlüssen der Geometrie und sogar der Mechanik zugeschriebene Gewissheit, ist nichts als Gewissheit der Folgerung. Unter besondern Voraussetzungen können wir der besondern Resultate ganz gewiss sein, wir können aber nicht die nämliche Gewissheit haben, dass diese Voraussetzungen genau wahr sind, und dass sie alle Data einschliesen, welche in einem jeden gegebenen Falle einen Einfluss auf das Resultat ausüben können. Es scheint daher, dass die Methode aller deductiven Wissenschaften hypothetisch ist."[1]

Wir stimmen hier dem Kant'schen Satze bei: „Wenn gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum

[1] M. vgl. John Stuart Mill, Logik, 2. deutsche Aufl. Thl. I, S. 269—311.

doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkentnissvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat."[1] Von jeher standen sich in der Philosophie unter verschiedenen Formen Idealisten und Realisten entgegen. Jene kannten nur einen subjectiven, innern oder psychischen, diese nur einen objectiven äussern oder physischen Erkenntnissfactor. Offenbar müssen aber beide Factoren zusammentreffen, wenn Erkenntniss zu Stande kommen soll. Warum bringt derselbe physische Factor oder die äussere Einwirkung, der Reiz der Natur in der Thierseele nicht die gleiche Erkenntniss hervor, wie in der Menschenseele? Weil der innere, psychische Factor in der Thier- und Menschenseele nicht der gleiche und weil dieser, bei jeder Erkenntniss vorausgesetzte Factor eben so nothwendig zum Erkennen ist, als der äussere Reiz, die Anregung durch die Natur. In dieser Hinsicht ist in jedem Menschen ein apriorisches Erkenntnisselement und ohne dieses könnte er nie zu allgemein gültigen und nothwendigen Vernunftwahrheiten kommen. Raum und Zeit sind nicht bloss etwas von Aussen in den Menschen Hineingepfropftes, sie sind nicht nur äussere, sondern auch innere Verhältnisse des Neben- und Nacheinander, innere allgemein gültige und nothwendige Anschauungen aller und jeder Erfahrung. Ihr inneres, subjectives Element hat Kant ganz richtig erkannt; nur hat er dabei das äussere, objective Element übersehen, und kam dadurch zur Unterscheidung des Dinges in der Erscheinung und des Dinges an sich und zur völligen Unerkennbarkeit des letzteren. Wenn John Mill von Thatsachen spricht, welche uns unsere Sinne und unser Bewusstsein liefern, so sind die letztern Thatsachen nicht mit den ersten in einen Topf zu werfen und nach einer Schablone zu beurtheilen. Die demonstrativen Wissenschaften, also die mathematischen, sollen hypothetische Wissenschaften sein, weil sie von Voraussetzungen ausgehen. Wenn aber die Voraussetzungen absolut wahr sind, so sind die Beweisgründe absolut wahr, und dann ist auch an der absoluten Gewissheit der Wissenschaft nicht zu zweifeln. In einem solchen Falle könnte man dann auch nicht sagen, dass die Axiome der Wissenschaft sich nur der Wahrheit annähern, aber „niemals genau wahr sind." Wir wollen uns hier zuerst an die mathematischen Demonstrationen halten, in welchen Mill ebenfalls den hypothetischen Charakter der blossen

[1] Kant's Kritik der reinen Vernunft, 7. Aufl. S. 1.

Voraussetzung findet. Die Zahlen sollen nur durch Induction entstehen. Aber zum Zählen gehören nicht bloss Dinge, welche gezählt werden, sondern auch ein Zählender. Wenn aber, wie Mill richtig sagt, die Zahl alle Dinge, alle Gegenstände der Erfahrung vertritt, so ist doch die Zahl kein Ding, kein Gegenstaud, sondern in der That ein Product des zählenden Verstandes. Die Erkenntniss der Dinge ist hypothetisch, und nähert sich der Wahrheit, ohne vielleicht genau wahr zu sein; nicht aber das aus der Combination der Zahlen hervorgegangene Erkennen. Dieses ist allgemein gültig und nothwendig. Die Anregung zum Zählen geht von den Gegenständen aus; aber die Combination mit den Zahlen, welche keine wirklichen Gegenstände, auch keine Bilder derselben sind, ist auf eine innere Anschauung, auf einen innern allgemein gültigen Erkenntnisszwang des Geistes gegründet. Eben, weil die Zahlen „alle Gegenstände, alle Existenzen jeder Art betreffen,“ bilden ihre Wahrheiten allgemeine Sätze. Wenn aber der Geist des Menschen im Stande ist, Etwas in sich aufzufinden, was allgemein ist — und für alle Erscheinungen passt, wie die Zahl —, so kann er also allgemeine mathematische Wahrheiten aufstellen und aus diesen Ableitungen machen, und bedarf dazu weder eines Experimentes, noch des Aufzählens einzelner Fälle, noch einer Bestätigung durch dieselben, sondern lediglich der inneren allgemein gültigen und nothwendigen Anschauung des Zahlensystems, dessen Combination nicht der Wahrheit annähernde, oder nicht genau wahre, sondern absolut wahre Sätze liefert. Um 1, 2, 3 u. s. w. zu erhalten und damit absolut Gewisses zu construiren, brauche ich nicht an irgend ein, oder an irgend zwei, oder an irgend drei bestimmte Dinge zu denken, weil ich mit der Zahl etwas gewonnen habe, das für alle Dinge gilt. Was Alles sein kann und auch alle Gegenstände vertritt, das mag durch Anregung der Induction den ersten Anfang in uns gründen; aber unser Geist muss etwas dazu thun, damit mit der Zahlenverbindung und Trennung das Bewusstsein der Nothwendigkeit und Gewissheit sich verbinde, die sich in unserm Innern bei mathematischen Wahrheiten zeigt. Die Induction giebt uns nicht Alles, sondern nur Vieles, die Zahl Alles. Mill sagt selbst: „Dass die Hälfte von Vier Zwei ist, muss wahr sein, was das Wort Vier auch immer sagen mag, ob vier Männer, vier Meilen, oder vier Pfunde.“ Liegt in diesem „Muss sein“ nicht Nothwendigkeit, nicht ein in sich und durch sich Wahres, „nähert sich hier der Satz der Wahrheit,“ ist er etwa „nicht ganz genau wahr?“ Er sagt selbst: Es muss „wahr sein,“ was „das Wort Vier auch immer sagen mag.“ Es muss also für alle Gegenstände wahr sein. Was aber für alle Gegenstände wahr sein muss, ist allgemein gültig und nothwendig wahr, bedarf weder eines Experimentes, noch einer Induction zur Bestätigung, weil es in sich und durch sich wahr ist, wenn freilich

der erste Keim mit von der äussern Erfahrung ausging, welche jedoch durchaus nicht in uns wirken kann ohne den in uns liegenden Keim der Entwickelungsfähigkeit einer solchen von den Dingen abstrahirenden, sich über den Anfang der Induction erhebenden, alle Dinge unter sich stellenden, alle vertretenden, und für alle wahr sein müssenden Erkenntniss. Die von unserem Innern ausgehende Verallgemeinerung geht in der Algebra noch weiter, da diese mit ihren Symbolen sich über die Zahlen erhebt und das Zeichen alle Zahlen vertreten kann. Wie soll eine solche Alles umfassende Erkenntniss von der Induction kommen? Es handelt sich hier, wie in der Arithmetik, weder um Einzelnes, noch um Vieles, sondern um die Vertretung von Allem, um ein durch keine Induction allein zu gewinnendes Allgemeines, nothwendig Alles Umfassendes. Wir müssen Dinge allerdings voraussetzen, die auf uns einwirken und die wir in Erfahrung bringen; aber die Induction kann nur die einzelnen Dinge aufzählen; die innere Nothwendigkeit und absolute Wahrheit liegt nicht in den aufgezählten einzelnen Fällen oder Gegenständen — denn ihre Zahl ist im günstigsten Falle sehr beschränkt —, sondern in dem Allgemeinen, zu dessen Erkenntniss das Einzelne die erste Veranlassung giebt, ohne dass deshalb die Zahl oder das Zeichen der Zahl, als eine Alles umfassende und in innerer Anschauung nothwendige Erkenntniss gebend, ein Einzelnes ist, oder eine inductive Wahrheitsannäherung liefert. Wir gehen dabei weder in der Algebra noch in der Arithmetik von den Dingen aus, wir abstrahiren im Gegentheile von allen Dingen. Die „Grössen", die wir in der Anschauung combiniren, sind nicht die Dinge. Gesteht doch Mill selbst zu, dass es nicht nothwendig sei, die Idee des Dinges gesondert zu halten. Der Satz: Gleiches zu Gleichem hinzugefügt, oder: Gleiches von Gleichem genommen, giebt Gleiches — bezieht sich ja nicht auf irgend welche bestimmte Dinge, z. B. Aepfel, Birnen u. s. w.; sondern auf Alles, was ist, ohne Ausnahme und muss sich auf Alles beziehen. Liegt dies in der Induction, im Aufzählen von Vielem oder Einzelnem? Nein; denn das Letztere erhält erst seine bestätigende Wahrheit durch das Allgemeine. Nicht, weil vier zu vier Aepfeln gezählt acht und vier zu vier Birnen gezählt acht Birnen geben, ist der oben angeführte Satz: Zu Gleichem Gleiches gezählt, giebt Gleiches — wahr, sondern umgekehrt, solche einzelne Sätze sind nur deshalb wahr, weil ihre Wahrheit eine Wahrheit für alle Gegenstände ist und sein muss. Man kann hier von keinem hypothetischen Schliessen reden, weil diese allgemeine Wahrheit nicht Wahrheit sein kann, sondern, weil sie Wahrheit sein muss, weil sie von keiner einzelnen Voraussetzung ausgeht. Der Herr Verf. gesteht selbst zu, dass es in der Arithmetik gewisse Wahrheiten giebt, welche „ohne Beimischung von Hypothese wahr" sind. Wo die blosse Zahl der

Gegenstände oder der Theile von Gegenständen, ohne sie in einer andern Beziehung für äquivalent anzunehmen, das Wesentliche ist, da ist die Wahrheit „ohne Beimischung von Hypothese“ vorhanden. Das heisst doch wohl: Da ist unbedingte Wahrheit. Es giebt also selbst nach Mill's Geständniss eine von den Gegenständen unabhängige Wahrheit der Zahlencombinationen; folglich muss es auch solche allgemeine Axiome geben, die in sich und durch sich gewiss sind und keines weiteren Beweises mehr bedürfen. Auch mit den Denkprincipien verhält es sich so. Ich bedarf weder des Aufzählens einzelner Vorstellungen oder Gedanken, noch einer einzelnen Bestätigung durch sie, wenn auch die erste Anregung immerhin von der Erfahrung ausgeht. Es kann nicht anders, als so gedacht werden, für alle Denkfälle ohne Ausnahme, als: Was ist, ist und was nicht ist, ist nicht: das Seiende kann nicht Nichtsein sein und das Nichtsein nicht ein Sein sein. Es ist unmöglich, dass Einem und Demselben Sein und Nichtsein zukomme; zwischen zwei contradictorischen Gegensätzen oder zwischen Sein und Nichtsein kann es kein Drittes oder Mittleres geben, das Dritte oder Mittlere muss von diesen Gegensätzen ausgeschlossen werden: jede Veränderung muss eine Ursache haben; aus Nichts wird Nichts u. s. w. Umfassen diese Wahrheiten nur Einzelnes, können sie es nur umfassen, entstehen sie durch Aufzählen einzelner Fälle? Sie umfassen ohne Ausnahme alle Fälle, sie können nicht allein, sie müssen alle umfassen. Mit der Induction fängt man an, sie giebt die äussere Anregung zur Entwickelung der in unserm Geiste ursprünglich begründeten allgemeinen Anschauungs- und Vernunftwahrheiten. Diese aber entstehen erst durch den innern, apriorischen Factor und die mit der Induction beginnende Wissenschaft erhält durch die Deduction aus den Principien ihre wissenschaftliche Begründung und Vollendung. Es giebt darum noch andere, als bloss inductive und hypothetische Beweise.

Jeder Beweis hat 1) einen Stoff und 2) eine Form. Den Stoff des Beweises bilden die Urtheile, oder, in Worten ausgedrückt, die Sätze, aus welchen jener besteht. Die Form ist die Art und Weise der Verbindung der den Beweis bildenden Urtheile, beziehungsweise Sätze. Wenn ich z. B. irgend eine Wahrheit durch einen Syllogismus oder eine Induction beweise, so sind Syllogismus und Induction Beweisformen.

Zum Beweisstoffe gehört a) der Gegenstand des Beweises, das zu Beweisende (probandum, demonstrandum), b) das Beweisende, der Beweisgrund (fundamentum, principium demonstrationis, probationis). Es ist also zwischen dem zu Beweisenden und dem Beweisenden das Verhältniss der Folge und des Grundes, in der Natur entsprechend dem Verhältnisse der Wirkung und Ursache. Der Beweis wird darum

nach dem Causalitätsprincip gebildet, welches für das Sein der Dinge und das Denken der Gedanken gleiche allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit hat.

Die Beweisgründe sind a) unmittelbar gewisse Sätze, b) mittelbar gewisse Sätze. Die ersteren bedürfen keiner weitern Vermittlung oder Gewissmachung, weil sie in sich und durch sich selbst gewiss sind. Sie müssen zugleich so beschaffen sein, dass man sie an die Spitze der Wissenschaft stellen und von ihnen andere Sätze ableiten kann, z. B. Allem Werden liegt ein Sein zu Grunde. Sie heissen Grundsätze (Principien, Axiome). Es giebt auch mittelbar gewisse Sätze, welche noch keine Principien sind, wie $2 \times 2 = 4$, weil solche Sätze zwar an und für sich gewiss, aber nicht zur Ableitung der andern Sätze der Wissenschaft aus ihnen geeignet sind. Die Principien sind entweder Erkenntnissprincipien (ideale Principien, principia cognoscendi), oder Seinsprincipien (reale Principien, principia essendi). Die idealen Principien sind entweder materielle oder formelle. Die ersteren beziehen sich auf den Stoff, die letzteren auf die Form der Wissenschaft. Die materiellen sind auch constitutive, wie Raum und Zeit in der Mathematik. Formale sind z. B. die Principien des Denkens. Man theilt auch die Principien nach den Erkenntnissen in empirische und speculative ein, die letzteren in philosophische und mathematische. Die eines Beweises bedürftigen und fähigen Sätze sind Lehrsätze (theoremata), Folgen eines vorangegangenen Satzes Zusätze (corollaria), zur Erklärung des Hauptsatzes dienende Sätze Erläuterungssätze (scholia), zu einer Anwendung oder Ausführung bestimmte Sätze Aufgaben (problemata) mit Frage (quaestio), Lösung (resolutio) und Beweis (demonstratio), praktische, ein geschehen Sollendes fordernde, von der Möglichkeit der Ausführung ausgehende Sätze Heischesätze (Postulate, Forderungen).

Zur Bildung des Beweises gehören drei Momente, welche sich der Zeit nach also folgen: 1) ein unmittelbar gewisser Satz (Beweisgrund, Princip des Beweises), 2) eine Ableitung des zu beweisenden Satzes, als der innern nothwendigen Folge des beweisenden Satzes oder Beweisgrundes (deductio), 3) eine aus dieser Ableitung als Resultat hervorgehende Vermittlung oder Gewissmachung des zu beweisenden Satzes, was dadurch stattfindet, dass der Erkenntnissgrund des Beweises dem Existenzgrunde oder Realgrunde des zu beweisenden Gegenstandes entspricht (verificatio). Ist der beweisende Satz nicht unmittelbar gewiss, so muss er mindestens auf einen in sich und durch sich gewissen Satz zuletzt zurückgeführt werden können und wirklich zurückgeführt werden, wenn der Beweis objective Gültigkeit haben soll.

Da jede Wissenschaft die Wahrheit im Erkennen zum Ziele hat, und da weitaus die wenigsten Sätze in den einzelnen Wissenschaften unmittel-

bar gewiss sind, also der Vermittlung bedürfen, so haben alle Wissenschaften Beweise nöthig. Es giebt theologische, juristische, mathematische, naturwissenschaftliche, medicinische, chemische, physikalische, historische, philologische Beweise u. s. w. Die Beweise aber, welche die verschiedenen Wissenschaften anwenden, sind auch ihrer Natur nach verschieden.

Die Beweise sind verschieden: 1) nach der Art und Weise ihrer Ausführung, 2) nach der Quelle, aus welcher man sie schöpft, 3) nach den Bestandtheilen, aus welchen sie bestehen, 4) nach dem Grade ihrer Wahrheit.

Nach der Art und Weise, wie die Beweise geführt werden, zerfallen sie a) in directe und b) in indirecte Beweise. Der directe Beweis (argumentatio sive demonstratio directa, sive ostentiva, ἡ δεικτικὴ ἀπόδειξις) ist die unmittelbare Ableitung der Wahrheit eines Satzes aus andern, an und für sich wahren Sätzen oder den Beweisgründen. So wäre z. B. die Ableitung der Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Untheilbarkeit, der organischen Natur der Rose aus der organischen Natur der Pflanze ein directer Beweis. Der indirecte oder mittelbare, auch apagogische Beweis (demonstratio indirecta, ἡ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπάγουσα ἀπόδειξις, deductio ad absurdum) ist die Ableitung der Wahrheit des zu beweisenden Satzes aus dem Nachweise des Unsinnes oder Widerspruchs, welcher in der Annahme der Wahrheit des dem zu beweisenden Satze entgegengesetzten Satzes liegt. Während man beim Beweise geradezu vom unmittelbar Gewissen zum mittelbar Gewissen, aus jenem Hervorgehenden vorschreitet, geht der indirecte oder apagogische Beweis von der unmöglichen Gültigkeit des contradictorischen Gegentheiles des zu beweisenden Satzes aus. Es geschieht dieses, wie beim deductiven Beweise, vermittelst gewisser Schlüsse, und wird durch diese nachgewiesen, dass man, das Gegentheil des zu erweisenden Satzes angenommen, zu einem Resultate gelangt, welches entweder mit dem Subjecte des vorausgesetzten Satzes oder mit unmittelbar gewissen Sätzen (Axiomen), oder als gewiss nachgewiesenen Behauptungen im Widerspruche steht, also zu einem Resultate führt, das unwahr sein muss. Wenn nun die Folge oder das Resultat einer solchen Annahme unwahr ist, so schliesst man von der Unwahrheit dieser Folge auf die Unwahrheit ihres Grundes oder ihrer Bedingung, und von der nachgewiesenen Unwahrheit des contradictorischen Gegentheiles des zu erweisenden Satzes auf die Wahrheit des letztern. Der Beweis geht nicht den geraden, sondern den Umweg. Die apagogische Beweisart stellt sämmtliche Fälle der gegentheiligen Behauptung des zu erweisenden Satzes auf und geht also zugleich inductiv zu Werke. Sie steht an Beweiskraft dem directen Beweise nach; denn der directe Beweis geht von

positiven oder bejahenden, der indirecte von verneinenden Beweisgründen aus. Wenn man in den Gliedern der Annahme des Gegentheils nicht erschöpfend ist, verliert der Beweis seinen Werth, weil das Eine unsinnig scheinen kann, während es das Andere nicht ist. Auch ist nicht immer das, was man für unsinnig hält, wirklich unsinnig. Der Widerspruch muss erwiesen sein.

Nach der Quelle sind die Beweise entweder a) reine Vernunftbeweise oder apriorische Beweise (argumentationes purae, a priori), oder b) Erfahrungs- oder empirische, aposteriorische Beweise (argumentationes empiricae, a posteriori). Die ersteren stützen sich auf innere nothwendige Raum- und Zeitanschauungen und auf allgemein gültige und nothwendige, im Wesen unseres Denkens und Anschauens begründete Wahrheiten, und sind darum entweder mathematische oder philosophische (auch im engern Sinne speculative) Beweise; die empirischen Beweise gehen von der auf dem Wege unmittelbarer Erfahrung stattfindenden Induction oder der auf die Einzelerfahrung gegründeten Naturwahrheit und Naturerkenntniss aus. Jene haben ihre Stärke in den Denkgesetzen, diese in den Naturgesetzen, jene in dem eigentlichen Syllogismus oder den ihm zu Grunde liegenden Gedanken, diese in der wissenschaftlichen Induction, welche ihren vollendeten Abschluss wieder durch die Deduction gewinnt.

Nach den Bestandtheilen sind die Beweise a) einfache Beweise (demonstrationes simplices), b) zusammengesetzte Beweise (demonstrationes compositae). Die ersteren lassen sich auf einen einfachen Schluss oder eine einfache Folgerung eines Satzes aus einem andern oder auf die Annahme des Widerspruches seines Gegentheiles zurückführen, die letzteren dagegen auf zusammengesetzte Schlüsse, die eine grössere Reihe von Gedanken, wie Grund und Folge, als Ganzes mit einander verbinden, also in logischer Form auf Epichereme, Polysyllogismen oder Schlussketten und Kettenschlüsse.

Nach der mit dem Beweise zusammenhängenden Wahrheit sind die Beweise a) objective und b) subjective Beweise. Der objective Beweis hat objective Beweisgründe, d. h. solche, welche für jeden Vernünftigen zureichen. Man appellirt von der Vernunft an die Vernunft. Die Gründe haben eine allgemeine Gültigkeit. Der objective Beweis ist entweder Demonstration (demonstratio, ἀπόδειξις) oder Wahrscheinlichkeitsbeweis (probatio, bei Aristoteles ist ein solcher ein dialektischer Schluss). Die Demonstration hat nicht nur objectiv gültige Beweisgründe, sondern sie muss so geführt werden, dass das Gegentheil des erwiesenen Satzes unmöglich ist, z. B. mathematische Beweise. Der Wahrscheinlichkeitsbeweis hat ebenfalls allgemein gültige oder objective Gründe, und seine Wahrscheinlichkeit kann

an absolute Gewissheit streifen; aber sein Unterschied von der Demonstration besteht darin, dass bei ihm das Gegentheil des durch ihn erwiesenen Satzes immer noch denkbar ist, z. B. die Zeugenbeweise vor Gericht, die Indicienbeweise, die historischen, viele theologische Beweise. Der *subjective Beweis* (argumentum ad hominem scil. evincendum, argumentatio e concessis) hat Gründe, welche nur subjectiv gültig sind, d. h. hergeholt aus Sätzen, welche derjenige, dem man etwas beweisen will, zugegeben hat, oder aus Gründen, welche sich auf irgend eine Auctorität, auf einen noch nicht erwiesenen und auch niemals erweisbaren, vom bestimmten Subjecte aber als erwiesen angenommenen Satz stützen, z. B. so genannte Auctoritäts- und Glaubensbeweise, auf beschränkte Personen berechnete Beweise, scholastische oder Rabulistenbeweise. Es ist selbstverständlich, dass die Wissenschaft nur objective Beweise zulässt und dass kein Beweis mehr gelten kann, als sein Grund, weil die Beweiskraft (vis, nervus probandi) allein und einzig im Beweisgrunde liegt, dass also die Probation weniger Kraft, als die Demonstration hat, dass aber die Probation da zugelassen werden muss, wo die Demonstration nicht möglich ist.

Zu einem den Anforderungen der Wissenschaft entsprechenden Beweise gehören folgende Erfordernisse:

1) Vor Allem ist genau in's Auge zu fassen, was man eigentlich beweisen will, der Beweispunkt oder die Beweisfrage (quaestio, elenchus demonstrationis). Der Fehler gegen dieses Beweisgesetz ist das aus Mangel an Einsicht absichtslose, oder mit Absicht stattfindende Nichtwissen der Beweisfrage oder Vertauschen derselben mit einer andern (ignorantia sive mutatio elenchi, ἡ τοῦ ἐλέγχου ἄγνοια, μεταβολή). So will z. B. Justinus Kerner in seinen „Geschichten Besessener neuerer Zeit“, „Beobachtungen aus dem Gebiete kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen“ (Karlsruhe 1834) und in vielen andern Schriften[1] beweisen, dass es 1) eine jenseitige Welt der Engel und Teufel giebt, 2) dass diese beiden Klassen von Geistern die Menschen in Besitz nehmen und, 3) dass sie aus den Menschen durch Bewegungen und Reden die wichtigsten Aufschlüsse über eine dies- und jenseitige Welt geben können, und beweist von allem dem nichts, sondern führt nur eine Reihe von Fällen von Weibspersonen an, welche sich für vom Teufel oder auch von mehreren Teufeln besessen hielten und sich so

[1] *Justinus Kerner, Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur* (Stuttgart, 1836); *Nachricht vom Vorkommen des Besessenseins eines dämonisch-magnetischen Leidens* (Stuttgart, 1836); *die Seherin von Prevorst* (Stuttgart, 1829); *Magikon oder Zeitschrift für Geistererscheinungen* u. s. w.

benahmen, dass sie als vom Teufel besessen sich darstellten. Er will aber ja nicht beweisen, dass diese Frauen eine solche Meinung von sich hatten, sondern, dass der Teufel sie wirklich in Besitz genommen hatte. Statt der Beweisfrage hat er andere nichts beweisende, zu seinem Zwecke nicht brauchbare Beweisfragen zu dem gemacht, was bewiesen werden soll, also nichts bewiesen. Wenn der Theolog die Realität des Teufels, als eines besonderen bösen, die Menschen quälenden und der Hölle präsidirenden Geistes, damit beweisen will, dass er auf ein Böses in den menschlichen Gedanken, Entschlüssen und Handlungen hinweist, so hat er die Beweisfrage verfehlt; denn es handelt sich nicht um den Beweis des Bösen im Menschen, sondern um den Beweis eines bösen Wesens ausserhalb des Menschen. „Den Bösen sind sie los; die Bösen sind geblieben."

2) Der beweisende Satz oder der Beweisgrund muss ein unmittelbar gewisser Satz oder mindestens ein solcher sein, der auf eine unmittelbar gewisse Wahrheit zurückgeführt werden kann,[1] oder der objectiv gültige Beweisgründe hat. Denn der Beweisgrund ist das Princip des Beweises. Wenn dieses nicht der Fall ist, so wird das Princip nicht erwiesen, sondern erschlichen. (Principium non demonstratur, sed petitur). Ein solcher fehlerhafter Beweis wird Erschleichung oder Erbettlung des Princips (petitio principii) genannt. Es wird nämlich dasjenige vorausgesetzt, was erst noch bewiesen werden soll (id petitur, quod demonstrandum in principio propositum est.) Man setzt also hier etwas voraus, was man nicht voraussetzen kann, weil es nicht erwiesen ist (*τὸ ἐξ ἀρχῆς* oder *τὸ ἐν ἀρχῇ* scil. *προκείμενον αἰτεῖσθαι*). Man will hier Ungewisses durch Ungewisses gewiss machen, macht also nichts gewiss. Man will z. B. ein Dogma der römisch katholischen Kirche beweisen und beweist dieses durch die Unfehlbarkeit dieser Kirche. Diese Unfehlbarkeit ist aber eben das, was erst bewiesen werden soll und nicht bewiesen werden kann, also eine petitio principii.

3) Man darf das zu Beweisende nicht durch das zu Beweisende beweisen, ein Grundsatz, der mit dem unter Nr. 2 angegebenen zusammenhängt. Denn in diesem Falle macht man das Ungewisse durch das Ungewisse gewiss, es bleibt also immer ungewiss. Man kommt auf das zurück, von welchem ausgegangen wurde. Ein solcher fehlerhafter, unhaltbarer Beweis ist der Cirkel im Beweise (circulus, orbis in probando sive demonstrando) nach der Formel: A ist, weil B ist und B ist, weil A ist, oder Cirkelbeweis in Mittelgliedern nach der Formel: A ist, weil B ist, B ist, weil C ist, C ist, weil D ist, und D, weil A ist. Man will z. B. das Dasein Gottes aus der Offenbarung erweisen und beweist dann die Offenbarung durch das Dasein Gottes, oder man be-

weist die Inspiration der heiligen Schrift aus Stellen der heiligen Schrift, oder die Unfehlbarkeit der Kirche aus dem Ausspruch von Kirchenversammlungen über ihre Unfehlbarkeit. Ein solches fehlerhaftes Durcheinander des zu Beweisenden und des Beweisenden wird auch diallelus genannt.

4) Man darf einen noch unerwiesenen, eines Beweises bedürftigen Satz nicht zum Beweisgrund eines andern machen, der einen solchen nicht nöthig hat, sondern umgekehrt als Beweisgrund des ersten Satzes gebraucht werden kann. Man hat in diesem Falle die natürliche Stellung von Grund und Folge, von Beweisendem und zu Beweisendem verrückt. Was vorn hin gehört, steht hinten; was hinten hin gehört, vorn. Daher wird ein solcher fehlerhafter Beweis ὕστερον πρότερον genannt. Z. B. Kant's Postulat der sittlichen Freiheit also lautend: Du sollst, also kannst du. Umgekehrt sollte es heissen: Du kannst, also sollst du. Denn das Sollen kann erst durch das Können bewiesen werden, nicht aber das Können durch das Sollen.

5) Der Beweis muss consequent sein, d. h. es muss ein innerer nothwendiger Zusammenhang (Causalnexus) zwischen Beweisendem und zu Beweisendem vorhanden sein. Die Nothwendigkeit des Causalitätsprincips muss sich im Beweise geltend machen. Man kommt bei der Nichtbefolgung dieses Zusammenhanges von einem Denkgebiete in ein ganz anderes, von einer Qualität auf eine andere (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Es ist eine Art von Unterschiebung eines Andern, wie auch die Veränderung des Streitpunktes, oder, was sogleich erörtert werden soll, das Zu-viel- oder das Zu-wenig-beweisen. Ich will z. B. daraus, dass Cajus den Titus ermorden konnte, beweisen, dass er ihn ermordet hat, oder aus dem Unzureichenden der Menschenvernunft in der Erkenntniss übernatürlicher Dogmen die Nothwendigkeit der Offenbarung, oder aus dem Satze: Sokrates war ein Heide — den Satz: Seine Tugenden waren glänzende Laster. Es sind Fehler gegen die Consequenz des Beweises.

6) Der Beweis soll angemessen sein (demonstratio adaequata). Die Angemessenheit bezieht sich auf den Umfang des beweisenden und des zu beweisenden Satzes. Es verhält sich hier mit dem Beweisgrund und mit dem durch ihn zu Erweisenden gerade so, wie in der Definition und in der Eintheilung mit Subject und Prädicat derselben. Beide Sphären müssen sich decken, einander gleich sein. Der Umfang des beweisenden Satzes darf nicht grösser, aber auch nicht kleiner, als der Umfang des zu beweisenden sein. Im ersten Falle ist der Beweis zu weit, im zweiten zu eng, im ersten hat man zu viel, im zweiten zu wenig bewiesen. Ein Beweis ist also dann angemessen, wenn er weder zu weit noch zu eng ist, wenn er weder zu viel noch zu wenig be-

weist. Man kommt dabei immer wieder auf ein Anderes, als das, was man eigentlich beweisen will. Diese Abweichung bezieht sich auf die Quantität oder den Umfang. So ist z. B. der Beweis für die Verwerflichkeit des Selbstmordes durch den Satz: Man darf Keinem das Leben nehmen, dem man es nicht gegeben hat, zu weit, weil man in diesem Falle keine Thiere tödten dürfte. Zu weit ist ferner z. B. der Beweis für den Glauben an das Dasein Gottes aus der Uebereinstimmung aller Völker in diesem Glauben. Glauben ist immer noch kein Wissen, und die differirendsten Meinungen über das Wesen eines Objectes keine Uebereinstimmung. Der Beweis aus dem übereinstimmenden Glauben der Völker könnte seine Anwendung auch auf andere Gegenstände, z. B. die Existenz der Gespenster finden. Wer aus dem religiös sittlichen Inhalte einer Urkunde ihre unmittelbare göttliche Offenbarung beweisen will, hat zu wenig bewiesen. Der zu wenig Beweisende hält sich doch immer noch an eine Wahrheit, die freilich für den Beweis nicht genügt, also auch keine volle Beweiskraft besitzen kann; wer aber zu viel beweist, geht von einem der Materie nach ohne Beschränkung falschen Satze aus, wie die angeführten Beispiele zeigen.

7) Der Beweis soll bündig oder abgemessen sein (demonstratio praecisa), d. h. man soll weder zu viele noch zu wenige Worte für die Beweisführung gebrauchen. Die Gedanken können im Beweise in so fern richtig sein, als er weder zu weit, noch zu eng ist; aber, um diese Gedanken zu bezeichnen, braucht man entweder einen unnöthigen ermüdenden Wortschwall, oder eine Kürze, welcher die Klarheit fehlt. Brevis esse laboro, obscurus fio. In beiden Fällen fehlt es dem Beweise am richtigen Ausdrucke, und dieser Fehler kann die Beweiskraft beeinträchtigen.

8) Die den Beweis bildenden Gedanken müssen in einer stetigen Reihe (series continua) verbunden sein, d. h. es darf zwischen ihnen keine Lücke gelassen werden, so dass man von dem einen Gedanken zum andern durch einen logischen Sprung (saltus, hiatus logicus) gelangen kann, demnach dieses Hinübergehen grundlos ist. So sucht man z. B. in dem gewöhnlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, indem man von der Einfachheit derselben ausgeht, zur Unsterblichkeit in folgender Gedankenkette zu kommen: Die Seele ist einfach; was einfach ist, ist nicht zusammengesetzt; was nicht zusammengesetzt ist, hat keine Theile; was keine Theile hat, löst sich nicht in Theile auf; was sich nicht in Theile auflöst, hört nicht auf zu sein; was nicht aufhört zu sein, ist unsterblich, also ist die Seele unsterblich. Allein auch die Einfachheit der Seele zugegeben, was aber immer noch zuerst zu beweisen wäre, ist zwischen der ganz richtigen Behauptung: Was keine Theile hat, löst sich nicht in Theile auf, und zwischen dem

daraus folgen sollenden Gedanken: Was sich nicht in Theile auflöst, hört nicht auf zu sein — eine gewaltige Lücke. Man macht vom Nichtauflösen in Theile zum Nichtaufhören einen Sprung; es fehlt der Gedankenreihe die Stetigkeit. Denn auch ein Einfaches könnte aufhören; so hier, wenn das Bewusstsein der Seele ohne Auflösen in Theile plötzlich schwindet. Ist die Ohnmacht, der Scheintod ein Auflösen in Theile? Eben so wenig das Sterben. Mendelssohn suchte in seinem Phädon diese von ihm wohl erkannte Lücke durch den Gedanken auszufüllen, dass er beweisen wollte, ein einfaches Wesen könne deshalb nicht aufhören, weil ein solches an seinem Dasein nicht vermindert werden, also von seinem Dasein nichts verlieren und nicht in Nichts verwandelt werden könne, da es keine Vielheit von Theilen habe; man könnte also zwischen dem Augenblicke, da die Seele ist, und dem Augenblicke, da sie nicht mehr ist, keine Zeit antreffen, was unmöglich sei. Allein auch er liess in seiner Gedankenreihe eine Lücke, Kant wies dieses also nach: „Er (Mendelssohn) bedachte nicht, dass, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges ausser einander, mithin keine extensive Grösse enthält, man ihr doch so wenig, wie irgend einem Existirenden, intensive Grösse, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abzunehmen, und so die vorgebliche Substanz (das Ding, dessen Beharrlichkeit nicht sonst schon feststeht), obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmälige Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte (mithin durch Elanguescenz, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdrucks zu bedienen), in Nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewusstsein hat jeder Zeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich auch das Vermögen, sich seiner bewusst zu sein, und so alle übrigen Vermögen.“[1]

Durch Nichtbeobachtung der hier angegebenen Erfordernisse entstehen die Beweisfehler, durch welche der Beweis falsch oder ungeeignet wird. Versteckte Beweisfehler werden auch Erschleichungen (subreptiones) genannt, welche aufzudecken eine Sache der Logik ist.

Die Theorie des Beweises ist zuerst von Aristoteles dargestellt worden, dem eigentlichen wissenschaftlichen Begründer der Logik; doch hat er die Logik mehr als Methodik und Technik, denn als einen besonderen integrirenden Theil eines philosophischen Systemes aufgefasst. Ihm ist es hauptsächlich um den Nachweis der Art und Weise des Beweisverfahrens in der Wissenschaft zu thun. Alle seine logischen

---

[1] Kant's Kritik der reinen Vernunft, 7. Aufl. S. 300 und 301.

Schriften, mit Ausnahme der Schrift über die Kategorieen, welche mehr zur Metaphysik, als Logik, gehört, beziehen sich auf das Schluss- und Beweisverfahren, entweder unmittelbar, wie die Analytiken, die Topik und die Schrift von den sophistischen Schlüssen, oder mittelbar, wie die Schrift von der Auslegung, welche die Sätze behandelt, indem die Urtheile auf die Schlüsse bezogen werden. Seine Logik musste also nothwendig den Beweis zum Hauptgegenstand der Untersuchung machen. Der Beweis ist ihm ein wissenschaftlicher Schluss.[1] Streng bewiesen wird nur da, wo etwas aus seinen ursprünglichen Ursachen erkannt wird. Die Vordersätze müssen nothwendig sein. Nur Nothwendiges, nicht Zufälliges kann bewiesen werden. Das Nothwendige liegt im Begriffe, im Wesen des Dinges. Im Beweisen wird vermittelt. In's Endlose kann nicht vermittelt und bewiesen werden; sonst würde gar nichts vermittelt und bewiesen. Man muss also bei einem Punkte stehen bleiben im Ableiten des Besondern aus dem Allgemeinen. Die Vermittlung muss darum zuletzt auf ein unmittelbares Wissen zurückgehen. Man muss so beweisen, dass man von unmittelbar gewissen Sätzen ausgeht, die keines weitern Beweises bedürftig und fähig sind. Hier erhalten wir den eigentlich wissenschaftlichen Beweis, welcher die grösste Beweiskraft hat. Was man nicht streng durch Ausgehen von unmittelbar gewissen Sätzen beweisen kann, das muss durch Induction aufgefunden werden, indem man vom Einzelnen das Allgemeine abzuleiten versucht. Da man nicht alle Einzelwesen der Gattung aufzählen kann, was doch geschehen sollte, um eine vollständige Induction zu haben, die allein genügen kann, so muss an ihre Stelle ein anderes Beweisverfahren treten, der Wahrscheinlichkeitsbeweis, welchen Aristoteles auch den dialektischen Beweis genannt hat und von welchem die Topik handelt. Die Ausgangspunkte oder die Beweisgründe sind im Wahrscheinlichkeitsbeweis nicht die unmittelbar gewissen, sondern die wahrscheinlichen oder wahr scheinenden Sätze (*ἔνδοξα*). Wahrscheinliche Beweisgründe sind aber nach Aristoteles solche, welche entweder Allen oder den Meisten oder den Gebildeten als wahr erscheinen. Da eine solche Grundlage sehr unsicher ist, prüft Aristoteles auf dem Wege der Aporieen die herrschenden Ansichten, hält sich an das Feststehende, prüft darnach dasjenige, gegen welches er Bedenken erhoben hat, und sucht schliesslich durch Lösung der in der Untersuchung erhobenen Bedenken zu einem wissenschaftlichen Endresultate über den wahr scheinenden Ausgangspunkt zu kommen. Natürlich hat der Wahrscheinlichkeitsbeweis nicht die Kraft des wissenschaftlichen Beweises.

---

[2] Aristot. anal. post. I, 2: *Ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν.*

Es giebt in sich und durch sich selbst gewisse Sätze; diese sind natürlich unbeweisbar, keines Beweises fähig und bedürftig, wie die Denkprincipien. Mit dem Beweisverfahren beschäftigt sich die zweite Analytik und die Topik.

Die Stoiker verflachen mit ihrem extremen Formalismus und rohen Empirismus die Aristotelische Beweislehre. Ihre beweisenden Schlüsse haben mehr den rhetorischen, als den streng logischen Charakter und eine polemische Tendenz gegen die Skeptiker. Der Syllogismus will aus dem Annehmbaren das weniger Annehmbare erschliessen. Sie gehen mit ihrer Schulweisheit so weit, dass sie beweisen wollen, dass es eine Beweisführung gebe. Es geschieht dies nach der rhetorisch dilemmatischen Methode also: „Mag es eine Beweisführung geben oder nicht, so giebt es eine Beweisführung; denn im ersten Falle bedarf es keiner Beweisführung mehr, der zweite Fall aber kann nur als wahr angenommen werden, wenn er bewiesen ist, was eben durch die Beweisführung allein geschehen kann; also giebt es auch dann eine Beweisführung, wenn bewiesen ist, dass es keine giebt."[1] Die arabischen Philosophen und die Scholastiker im Mittelalter hielten sich an das syllogistische Beweisverfahren des Aristoteles und nahmen mit seiner Logik auch seine Lehre vom Beweise an. In der Beweisart unterschieden sie hinsichtlich der Beweiskraft die demonstratio nobilissima seu potissima, hinsichtlich des beweisenden Satzes die demonstratio, quia und die demonstratio propter quid.[2]

§. 69. Die Methode.

Da die Wissenschaft ihre Sätze nach dem Causalnexus verknüpft und in einer geschlossenen Kette vom Princip ableitet und auf das Princip zurückführt, so erhält der gelehrte Stoff derselben eine wissenschaftliche Form, eine Form in der Aufeinanderfolge der Gedanken und der sie ausdrückenden Worte. Die Gedanken werden zu Urtheilen verbunden und diese in Sätzen ausgedrückt. Diese nach Causalität stattfindende und durch das Princip begründende und abschliessende Verbindung der Urtheile, beziehungsweise Sätze, ist das Ganze der Wissenschaft oder das System. Da also die Materie der Urtheile oder Sätze nur durch die Form System wird, so muss es eine Art und Weise geben, wie man dem Stoffe die Form giebt. Diese Art und

---

[1] Sext. Empir. hyp. pyrrh. II, 186; adv. mathem. VIII, 463 ff. Vgl. Prantl, Gesch. d. Logik, I, 483 ff.

[2] M. vergl. über diesen Unterschied Prantl, Gesch. d. Logik II, 313. 317, 359, 372, 394; III, 107, 119, 232, 257, 107, 153, 410.

Weise der Formung des Stoffes stützt sich entweder auf das Gefühl, eine Art von formendem Instinct, oder auf Principien d. h. leitende oberste Grundsätze. Im ersten Falle heisst sie Styl oder Tact[1], der sich besonders beim Künstler, Plastiker, Musiker, Maler, Dichter u. s. w. zeigt. Im zweiten Falle ist sie Methode (μέθοδος, Nachgehen, Nachforschen, von μετά und ὁδός, Weg der Untersuchung, des Nachforschens, μεθοδεύω, ich gehe nach, verfolge, untersuche den Gegenstand nach Regeln). Da die Wissenschaft nicht fühlen, meinen oder glauben, sondern wissen will, darf sie sich nicht auf einen Instinct oder ein blosses Gefühl, sondern sie muss sich auf ein principiell oder nach nothwendig feststehenden Regeln stattfindendes Verfahren des Verstandes, also auf Methode stützen, wenn gleich die letztere, wie Germar in einer besondern Schrift gezeigt hat, sich zuletzt bewusstlos auf einen dem Menschengeiste eigenthümlichen Tact im Wissen und Handeln gründet.[2] Eine nicht methodische Wissenschaft kann wohl geniale Gedankenblitze haben; aber es fehlt dem Mannigfaltigen ihrer Erkenntnisse die Ordnung, der Vielheit die Einheit. Die Methode ist verschieden nach ihrer Beziehung: 1) zum Stoffe, 2) zum Zwecke der Wahrheit, 3) zum Verhältnisse des Darstellers und Auffassers, 4) zur äussern Form.

1) Nach ihrer Beziehung zum Stoffe ist die Methode entweder a) eine analytische, oder b) eine synthetische. Die analytische Methode beginnt mit dem Einzelnen, den Thatsachen der Erfahrung und steigt ohne Lücke, ohne Ueberspringung der Mittelglieder zum Allgemeinen auf. Sie ist daher auch die aufsteigende Methode. Sie geht von dem Bedingten oder der letzten Folge zurück zum Bedingenden oder dem ersten Grunde; daher heisst sie auch die regressive Methode. Die Empfindungen und Vorstellungen sind das Erste, die allgemeinsten Begriffe und Urtheile sind das Letzte. Sie zählt Einzelnes nach wissenschaftlichen Grundsätzen auf, nimmt zu diesem Zwecke zur Beobachtung und zum Experimente für die Erkenntniss des Wesentlichen und Uebereinstimmenden, wie des Ausserwesentlichen und des Unterscheidenden in den Thatsachen, ihre Zuflucht und gewinnt auf diesem Wege den Grund, das allgemeine Gesetz der Wissenschaft, sie ist darum die inductive Methode. Die synthetische Methode beginnt mit dem Allgemeinen und steigt von diesem zu den einzelnen

---

[1] Die Ausartung oder fehlerhafte Richtung des Styls ist die Manier. M. s. v. Kirchmann's Aesthetik (1868), Bd. II, S. 290.

[2] F. H. Germar: Die alte Streitfrage, Glaube und Wissen, beantwortet aus den bisher verkannten Verhältnissen von Tact und Prüfung, Zürich, 1856.

Thatsachen herunter, sie geht vom ersten Bedingenden als dem ersten Grunde, also von dem der Zeit nach Ersten zu dem letzten Bedingten oder der letzten Folge vorwärts; sie leitet, ihrem Wesen nach auf Syllogismen zurückführbar, aus den Principien oder in sich und durch sich gewissen obersten Sätzen nach einem nothwendigen Causalnexus die übrigen Sätze der Wissenschaft ab: sie heisst daher auch die absteigende, die progressive, die deductive, oder syllogistische Methode. Die erste Methode wird vorzugsweise in den Naturwissenschaften, die letztere in den idealen Wissenschaften, der Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaft angewendet. Man kann die Analysis mit der Synthesis, die Induction mit der Deduction verbinden, indem man auf dem Wege einer wissenschaftlichen Induction die allgemeinen Principien zu gewinnen sucht, aus denen man dann nach der Deduction die einzelnen Fälle ableitet und beurtheilt. Analytisch lernt man z. B. eine Sprache, wenn man sich unter dem Volke aufhält, welches die Sprache spricht und durch Umgang mit diesem Volke reden lernt, oder, wenn man eine todte Sprache dadurch zu lernen versucht, dass man sogleich mit dem Uebersetzen eines leichten Buches beginnt und durch das Uebersetzen allmälig die allgemeinen Grundsätze der Sprache abstrahirt. Natürlich lernt man nach der analytischen Methode leichter eine lebende, als eine todte Sprache. Nach der synthetischen Methode lernt man die Sprache durch die Grammatik. Hier sieht man deutlich, wie nothwendig die Verbindung beider Methoden ist; denn man wird eine lebende Sprache erst gründlich durch die Grammatik kennen lernen und zur Gewandtheit des Ausdrucks und der Redeübung nur durch Umgang mit solchen kommen, welche leicht und fertig den Ausdruck für ihre Gedanken in einer Sprache finden. So wird man die alten Sprachen gründlich weder allein durch das Studium der Grammatik, noch allein durch Uebersetzen von Classikern, sondern nur durch die Verbindung von Beidem erlernen. Durch Induction allein entsteht keine Wissenschaft, sie muss die Deduction zu Hülfe nehmen, wenn aus ihren gesammelten Materialien, Thatsachen und Gesetzen eine Wissenschaft werden soll.

2) Die Methode ist nach ihrer Beziehung zum Wahrheitszwecke entweder a) dogmatisch, oder b) skeptisch, oder c) kritisch. Die dogmatische Methode geht von Voraussetzungen aus, die ihr als gewiss feststehen, ohne dass sie nach der Möglichkeit dieser Voraussetzungen fragt, oder ihre Richtigkeit nachweist. So fragt man z. B. in der dogmatischen Philosophie nicht nach der Möglichkeit des Erkennens der äussern Objecte; man nimmt diese einmal an, wie sie sind, in der orthodoxen Theologie nicht nach der Möglichkeit und Realität einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, nach der Möglichkeit und

Realität der Wunder als Thatsachen und Glaubenssätze, sondern nimmt diese einmal als feststehend und gewiss an. So betrachtet Rabus in seiner Logik ohne jede weitere Untersuchung der Möglichkeit und Realität des Wunders die Theologie als die Wissenschaft vom Wunder Gottes und theilt sie dann ein in die Wissenschaft vom Wunder Gottes in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Wissenschaft vom Wunder der Vergangenheit ist ihm die historische Theologie, die Wissenschaft vom Wunder der Gegenwart (der Kirche) die praktische und dogmatische Theologie, die Wissenschaft vom Wunder der Zukunft oder des göttlichen Gerichts die prophetische Theologie!!![1] So geht der positive Jurist von der Thatsache des Rechts, ohne eine Frage nach seiner Möglichkeit, von dem bestehenden Rechte und Staate, ohne eine Frage nach der Begründung derselben durch die Natur des Menschen, aus. So war die ganze Philosophie von Cartesius bis auf Kant grossentheils dogmatisch und die ganze Theologie hatte mit wenigen Ausnahmen bis auf die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, bis zum Erwachen des Rationalismus, eine dogmatische Richtung. Die dogmatische Methode, welche syllogistisch oder deductiv verfährt, ist zu verwerfen, weil sie von unerwiesenen Voraussetzungen (Dogmen) ausgeht. Wie der absolutistische Regent à la Louis quatorze von seinem: Car tel est notre plaisir oder l'état c'est moi ausgeht, so machte es mutatis mutandis auch der dogmatisirende Philosoph, Theolog, Jurist und Mediciner, nur, dass er an die Stelle der unbedingten Volksbeherrschung sein unerwiesenes Princip setzte. Die skeptische Methode geht von der Unerkennbarkeit und Unerweisbarkeit der die Wahrheit begründen sollenden Principien aus und schliesst mit dem Resultate des Bezweifelns aller objectiven Wahrheit. Diese Methode schlugen die ältern Skeptiker, die Anhänger der mittleren und neueren Akademie, in neuerer Zeit Montaigne, Charron und vor Allem durch seine Prüfung des Causalitätsgesetzes Hume ein. Sie ist einseitig, weil sie ohne eine genaue kritische Untersuchung über die Erkennbarkeit der Dinge durch den menschlichen Geist ihr negatives Resultat aufstellt, weil sie trotz ihrer Negation und ihres negativen Princips doch zuletzt ein positives Resultat aufstellt, nämlich das Wissen des Nichtwissens. Wenn aber überhaupt kein Wissen möglich ist, ist auch dieses Wissen nicht möglich. Dagegen ist für den Fortschritt des Geistes die skeptische Methode von hoher Bedeutung. Zu allen Zeiten hat die Skeptik dogmatische Vorurtheile in der Wissenschaft und im Leben beseitigt. Sie hat unhaltbare Resultate der Wissenschaft zerstört und bildet gewöhnlich den Uebergang zu neuen Forschungen und zum Gewinn neuer Resul-

[1] Rabus, Logik (1868), S. 10—12.

tate, so die Sophistik vor Sokrates, so Hume vor Kant. Die kritische Methode bekämpft weder die Erkennbarkeit der Objecte, noch leugnet sie dieselbe, sie untersucht diese Frage durch eine sorgfältige Prüfung der Art und Weise des Erkennens, durch die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntniss und eine genaue Untersuchung der Erkenntnisskräfte. Sie vermeidet darum das Einseitige der dogmatischen und skeptischen Methode. Sie wurde von Kant in seinem unsterblichen Werke, der Kritik der reinen Vernunft, begründet. Darum gingen und gehen auch alle neueren Philosophen von Kant aus, wenn gleich viele derselben Behauptungen aufstellen, welche mit dem Princip seiner Methode unvereinbar sind, und abermals nach Kant einen Dogmatismus herstellen. Die kritische Methode beginnt in der Jurisprudenz mit den Fragen des Natur- oder Vernunftrechtes, in der Medicin mit der wissenschaftlichen inductiven Methode, welche allein die Grundlage für eine wahrhaft wissenschaftliche Deduction für die Naturwissenschaften sein kann, da diese sich auf die Thatsachen der Erfahrung, auf Beobachtungen und Versuche stützen.

3) Nach dem Verhältnisse dessen, welcher die Wissenschaft lehrt, und dessen, welcher sie lernt, also nach der Beziehung auf den Unterricht und die Aneignung ist die Methode a) akroamatisch, oder b) erotematisch. Die akroamatische Methode (von *ἀκροάομαι*, ich höre, höre zu) ist die Methode des freien oder geschriebenen Vortrags von Seite des Lehrers und des blossen Zuhörens von Seite des Schülers. Die erotematische Methode (von *ἐρωτάω*, ich frage, forsche nach) ist die Methode des Unterrichts durch Fragen und Antworten oder in der Form des Gesprächs. Eine besondere Art dieser letzteren ist die sokratische Methode. Sie ist die Methode des Hervorlockens gewisser, in der Seele des Gefragten schlummernden Begriffe durch Fragen. Natürlich können nur apriorische, ursprünglich im Wesen der Menschennatur begründete Begriffe durch allmäliges Fragen des Lehrers, Antworten des Schülers, Berichtigung der falschen Antwort, durch neue Fragen und Antworten dem Zöglinge klar gemacht werden, wie z. B. philosophische, rationell religiöse, ethische, ästhetische Begriffe, niemals aber solche, welche sich auf äussere Wahrnehmung stützen, oder Erfahrungsbegriffe, wenn nicht alle zum Begriffe gehörigen Erfahrungen schon von dem Hörer gemacht worden sind. Die in den Platonischen Dialogen durchgeführte Methode wird von Plato im Theätetus die Maieutik (*μαιευτικὴ* scil. *τέχνη*), die geistige Hebammenkunst, genannt. Wie Sokrates' Mutter, die Hebamme Phänarete, als Hebamme, die Kinder, aus dem Mutterleibe zog, so holt Sokrates durch ein verstelltes Nichtwissen und seine scheinbare Anerkennung unrichtiger Antworten des Gefragten, wie durch weiteres Fragen, richtige Antworten als Geisteskinder aus dem Geistesleibe des Gefragten hervor, bis die Aufgabe, fast immer

eine ethische, zum klaren und richtigen Bewusstsein kommt. Die akroamatische Methode ist unbedingt überall da zu verwerfen, wo es sich um das eigentliche Lernen, das blosse Aufnehmen und Verarbeiten des von Aussen Gegebenen handelt, weil nur durch die Conversation, durch den von Fragen und Antworten unterbrochenen Vortrag der Lehrer sich von der wirklichen und richtigen Auffassung des zu Lernenden überzeugen kann. Die erotematische Methode ist daher in diesem angedeuteten Falle überall zu empfehlen, so in Volksschulen, höheren Bürgerschulen, gelehrten Mittelanstalten, Pädagogien, Gymnasien und Lyceen. Die akroamatische Methode verdient nur da Anwendung, wo man eine durch Lernen, durch philosophische, mathematische, physikalische, philologische und historische, gründliche, propädeutische Studien gewonnene Vorbildung voraussetzen kann. Es handelt sich in diesem Falle darum, die eigentliche Wissenschaft auf der gewonnenen Grundlage aufzubauen. Hier ist nicht das Aufnehmen von Innen nach Aussen, das blosse Lernen eines Wissensstoffes das einzige Element, die Hauptsache ist hier das Selbstdenken, das Nachdenken und tiefere geistige Erfassen und Festhalten und Verarbeiten des Gehörten mit dem eigenen Verstande. Offenbar kann eine solche Methode nur für geistesreife Menschen einen Werth haben. Deshalb verlangt man mit Recht beim Uebergang vom Unterricht nach der erotematischen Methode zum Unterricht nach der akroamatischen Methode Maturitätsprüfungen und Maturitätszeugnisse. Die akroamatische Methode ist daher nur auf Hochschulen oder andern diesen hinsichtlich ihrer Einrichtung gleich stehenden gelehrten Akademieen anwendbar. Weil aber der Zuhörer nicht gefragt wird, sondern bloss zuhört, man also durchaus aus dem blossen Besuche der Vorlesungen keine Ueberzeugung gewinnen kann, ob man von ihm verstanden worden ist, und ob er etwas gelernt hat, weil man diesen Aufschluss erst in der Staatsprüfung erhält, welche über die ganze künftige Laufbahn des Zuhörers entscheidet, so ist es um so wichtiger 1) auf die Nachtheile aufmerksam zu machen, welche mit der akroamatischen Methode verbunden sind, 2) die Wege anzudeuten, auf welchen jene Hindernisse zu beseitigen sind.

Der erste Nachtheil der akroamatischen Methode liegt darin, dass Redner und Hörer keine Vermittlung zwischen sich haben, wie dieses bei dem Gespräche nach der erotematischen Methode geschieht. Der Hörer hört, der Redner spricht. Ob aber der Hörer wirklich hört, ob er wahre Aufmerksamkeit hat, ob er nicht beim Zuhören zerstreut ist, ob er den Sprecher richtig auffasst, ganz, halb oder gar nicht versteht, ob er den Faden des Vortrages festhalten kann, ob dasjenige, was der Hörer in der ersten Stunde vernommen hat, nicht schon in der zweiten vergessen ist, mit einem Worte, ob der Vortrag des Redners für den

Zuhörer wirkliche Früchte bringt, oder auch nur den kleinsten oder gar keinen Gewinn abwirft, hiefür hat der Lehrer keine andere Controle, als den fleissigen Besuch seiner Vorlesungen. Man sucht diesem Nachtheile durch Dictiren vorzubeugen. Der Zuhörer schreibt hier das Gehörte nieder, hat das bestimmte Wort des Lehrers und kann es zu Hause und später überdenken. Allein durch das blosse Dictiren entstehen noch weit grössere Nachtheile. Das Schreiben ist eine mechanische, und, wenn es in vielen Vorlesungen ganze Stunden lang fortgesetzt wird, sehr ermüdende Arbeit. Man wird durch diese geistlose Arbeit vom Mitdenken, von jener innersten lebendigen Anregung, welche allein und überall der freie Vortrag giebt, abgehalten und aus den Vorlesungen wird eine Bureau-Arbeit. Das Lernen, nicht das eigene Denken wird bei fleissigen Schülern durch Gewohnheit der einzige Zweck. Das Staatsexamen ist das ferne Ziel, das man im Auge hat. Nicht das eigene innere Verarbeiten und Forschen in der Wissenschaft, sondern der Besitz eines guten, für das Staatsexamen brauchbaren Heftes ist der Leitstern der wissenschaftlichen Ausbildung. Mephistopheles sagt als Docent:

Doch euch des Schreibens ja befleisst,
Als dictirt' euch der heilig' Geist!

Hierauf erwiedert der gelehrige, den Nutzen erfassende Schüler:

Das sollt ihr mir nicht zweimal sagen!
Ich denke mir, wie viel es nützt;
Denn, was man schwarz auf weiss besitzt,
Kann man getrost nach Hause tragen.

Wird aber nicht dictirt, um diesen Nachtheilen zu entgehen, so verflüchtigt sich das gesprochene Wort, und, soll wirklich etwas von dem Vortrage des Lehrers nicht für den Augenblick, sondern für's Leben festgehalten worden, wie ist dieses möglich, wenn der Hörer viele Stunden des Tages, wie es geschieht, diesen und jenen Lehrer besucht und da und dort mit dem blossen Schalle wieder verschwindende Worte vernimmt? Die Masse des Gehörten und nach der Rede wieder Verschwindenden wird ihn überwältigen und betäuben. Er wird also das Wesentliche, wenn er einen Nutzen haben soll, auch, wenn es nicht dictirt ist, nachschreiben müssen. Wer sagt ihm aber hier, was wesentlich, was ausserwesentlich ist, was er niederschreiben soll, was nicht? Wird er auf solche Art wirklich in den Zusammenhang des Vortrages eindringen? Diese Schattenseite soll durch das gedruckte Lehrbuch beseitigt werden. Es handelt sich aber um das Verständniss des Lehrbuches und hier ist wieder der freie Vortrag des Lehrers zur Erklärung und Beurtheilung nothwendig. Folglich entstehen auch hier die neuen Schwierigkeiten, welche mit einem blossen Reden und Hören oder mit dem Dictiren oder mit dem eigenen willkürlichen Nachschrei-

ben des Zuhörers verknüpft sind. Das Ermüdendste und Geistloseste und durchaus Unnütze ist das blosse Herunterlesen eines Compendiums. Dies ist jetzt ein längst überwundener Standpunkt; doch hat noch der Verfasser dieses Buches einen sonst gebildeten Lehrer in seiner Jugend gehört, der sich auf der Kanzel mit Nichts beschäftigte, als mit dem buchstäblichen Herunterlesen seines Compendiums unter Andeutung etwaiger Druckfehler. Man musste ein Zeugniss über fleissigen Besuch des Collegiums haben, und es wurde, da der Lehrer ein scharfes Auge hatte, deshalb doch fleissig besucht. Die Zuhörer lasen im Lehrbuche nach, was der Meister auf der Höhe vorlas. Da erfüllte sich im vollsten Sinne des Wortes die Mephistophelische Lehre:

Fünf Stunden habt ihr jeden Tag;
Seid drinnen mit dem Glockenschlag!
Habt euch vorher wohl präparirt,
Paragraphos wohl einstudirt,
Damit ihr nachher besser seht,
Dass er nichts sagt, als was im Buche steht.

Wie sollen alle diese mit der akroamatischen Methode verbundenen Missstände beseitigt werden? Wir geben hier folgende Andeutungen. Nichts wirkt auf den Zuhörer intensiver, als der aus dem Innersten des Lehrers, aus der auf eigene Forschung gegründeten Ueberzeugung hervorgehende freie Vortrag. Dieser aber setzt geistesreife, gebildete, dem Schulzwange entwachsene Hörer voraus, die selbst zu denken fähig sind.

Das erste Erforderniss, um die Nachtheile der akroamatischen Methode zu beseitigen, ist also unzweifelhaft der freie Vortrag, weil ein solcher intensiver, anregender wirkt, als alles Lesen und Schreiben. Nur, was von Aug' zu Auge, vom Munde zum Ohre ohne jede andere Vermittlung geht, nur, wo der eigene Gedanke durch das Wort auf den Gedanken des Andern wirkt, findet eine wahre lebendige Anregung zur Verarbeitung des Wissensstoffes statt. Das unaufhörliche Dictiren muss darum eben so vermieden werden, als das blosse Herunterlesen eines, wenn auch noch so geistreich und gelehrt ausgearbeiteten Heftes. Damit aber das anregende Wort des freien Vortrages nicht verhalle, soll bei den wesentlichen Punkten der Vortrag sich so gestalten, dass man den Zuhörer darauf aufmerksam mache und ihm durch das hervorhebende, langsamere Sprechen das Nachschreiben des Angedeuteten ermögliche. Unausgesetztes eigentliches Dictiren schadet dem Vortrag und der Aneignung. Immer aber bleibt ein Nachtheil auch bei allen diesen Vorzügen für die Anwendung der akroamatischen Methode übrig. Wir meinen die Unmöglichkeit für den Lehrer, sich von der Auffassung und vom Verständniss des Vorgetragenen durch den Schüler zu über-

zeugen. Darum ist die Verbindung des freien Vortrages mit solchen Stunden zu empfehlen, in welchen ein Ideenaustausch des Lehrenden und des Lernenden ermöglicht wird. Wir rechnen hierher Examinatorien, Repetitorien, Privatissima, praktische Collegien, u. s. w., welche dann am fruchtbarsten sind, wenn sie von demselben Lehrer abgehalten werden, von welchem der freie Vortrag der Wissenschaft ausgegangen ist. In dieser Weise wird die Vereinigung der Vortheile der akroamatischen und der erotematischen Methode mit Beseitigung der Nachtheile ihrer einseitigen Anwendung verwirklicht.

4) Nach der äussern Form ist die Methode a) scientifisch, b) populär.

Die scientifische Methode hat keinen andern Zweck, als die Wissenschaft, im Auge, sie setzt Zuhörer voraus, welche sich kein anderes Ziel, als das rein wissenschaftliche vorsetzen. Die Wissenschaft ist sich hier selbst Zweck und keines andern Zweckes wegen da. Die scientifische Methode hat eine rein wissenschaftliche Form. Hätte die Wissenschaft einen andern Zweck, als die Wissenschaft selbst, so müsste sie zugestutzt und verändert werden zu diesem oder jenem Nützlichkeitszweck beliebig nach Individualität und individuellen Bestrebungen des Zuhörers. Das geschieht häufig bei denjenigen Wissenschaften, welche man, zum Unterschiede von den Wissenschaften der allgemeinen Bildung, auch Brodwissenschaften genannt hat. Man hat jenes Streben, die Wissenschaft zur melkenden Kuh zu machen, „die uns tüchtig mit Milch und Butter versorgt —", Artolatrie oder Brodanbetung genannt. Schon Bouterweck sagt: „Alle Staats- und Amtsverhältnisse sind jetzt so gemein mercantilisch geworden, dass der junge Mann, der in diese Verhältnisse eintritt, zunächst und unmittelbar in keiner andern Absicht ein Amt sucht, als um sich bequemer zu nähren; darauf ist er angewiesen durch seine ganze Erziehung. Der gewaltige Nahrungstrieb unseres Jahrhunderts wird immer unersättlicher, je mehr die Bedürfnisse zunehmen, durch deren Befriedigung nur die Eitelkeit, ohne allen wahren Genuss, gekitzelt wird, und die ausgelassene Eitelkeit spielt mit Gesetzen und Sitten. Wer nicht ein Märtyrer der Gemeinnützigkeit werden will, muss in unsern bürgerlichen Verhältnissen zuerst an die Besoldung denken und dann an das Amt, das die Besoldung einträgt."[1] Der geniale Humorist Lichtenberg sagt von einem solchen Brodanbeter: „So viel ich hören und schliessen konnte, so war seine Tafel der menschlichen Erkenntniss so eingetheilt: 1) Brod und Ehre: Theologia, Jurisprudentia, Medicina, Analysis infinit. et Astronomia; 2)

[1] Neues Museum der Philosophie und Literatur. Bd. I, Heft 2. S. 100.

kein Brod und keine Ehre: Logica, Metaphysica, Critica rationis, histor. philosophiae; 3) Ehre und kein Brod: Poësis, belles lettres, Mathesis, Philosophia practica; 4) Brod und keine Ehre: Advocatia, Oeconomia, Anatomia et Chirurgia, Ars scribendi et computandi." Die philosophische Vorbildung und das Ausgehen von den durch die Philosophie gewonnenen Principien, die philosophische, analytische oder regressive, synthetische oder progressive, von der Philosophie aufgestellte und entwickelte Methode sind für eine wirklich scientifische Behandlung unerlässlich. Ist die Philosophie, wie wir zeigten, die Wissenschaft von der Construction der Wissenschaft selbst, so muss sie jeder Wissenschaft die Form geben, und der Stoff, die chaotische Materie des Einzelnen, wird erst durch ihre Grundsätze, durch ihre construirende Methode Wissenschaft. Darum können wir die scientifische oder wissenschaftliche Methode, die nach Grundsätzen verfährt, von obersten Principien ausgeht, oder auf solche zurückführt, auch die philosophische nennen. Sie ist für jede Wissenschaft unerlässlich, weil keine Wissenschaft anders, als wissenschaftlich, behandelt werden kann. Die wissenschaftliche Methode ist entweder syllogistisch oder tabellarisch. Jene entwickelt ihre Sätze progressiv oder regressiv, von den Principien ausgehend oder auf sie zurückführend, durch im Causalnexus stehende, ein Ganzes von Erkenntnissen aus objectiven Gründen bildende Schlüsse oder mindestens auf Schlüsse zurückführbare Gedanken. Diese (die tabellarische Methode) stellt die Wissenschaft als ein fertiges Lehrgebäude, als ein System von auseinander abgeleiteten, mit einander im Verhältnisse der Sub- und Coordination stehenden Begriffen in einer Uebersicht dar.

Die populäre Methode hat einen andern Zweck und andere Zuhörer für den Vortrag. Darum muss diese auch nothwendig von der wissenschaftlichen verschieden sein. Sie hat einen andern Zweck. Es ist nicht die ganze und vollkommene Wissenschaft, sondern nur ein Theil derselben zur geistigen Unterhaltung und Anregung oder Ausbildung der Zweck. Das Publicum besteht nicht aus wissenschaftlich gebildeten Zuhörern, sondern aus so genannten Dilettanten und Dilettantinnen. Derselbe Unterschied, welcher sich zwischen einem wirklichen Künstler und einem Dilettanten zeigt, ist auch hier zwischen den wissenschaftlich Mündigen und den Dilettanten und Dilettantinnen vorhanden. Da hier die Vorkenntnisse kaum irgend eine Aehnlichkeit der Vorbildung zeigen, ist das Publicum ein gemischtes. Man kann sich nur darüber freuen, wenn auch das nicht wissenschaftliche, gebildete Publicum sich an den Resultaten der Wissenschaft erfreut oder dilettirt. Aber für die scientifische Methode und die scientifischen Zwecke taugen Dilettanten nichts. Faust und Mephistopheles treffen auf dem Blocksberg Dilettanten, welche Komödie spielen, ja sogar einen Dilettanten, welcher sich an

der Kunst, den Vorhang aufzuziehen, erfreut. Der grosse Dilettant heisst Servibilis. Dieser sagt von einem Theaterstück, das zur Unterhaltung Faust's auf dem Blocksberge gespielt wird:

Gleich fängt man wieder an.
Ein neues Stück, das letzte Stück von sieben;
So viel zu geben ist allhier der Brauch.
Ein Dilettant hat es geschrieben,
Und Dilettanten spielen's auch.
Verzeiht, ihr Herren, wenn ich verschwinde;
Mich dilettirt's den, Vorhang aufzuziehen.

Mephistopheles macht den Dilettanten eben kein Compliment, wenn er erwiedert:

Wenn ich euch auf dem Blocksberg finde,
Das find' ich gut: denn da gehört ihr hin.

Aber eben so muss auch die rein scientifische Methode von der populären ausgeschlossen werden, weil Zweck und Zuhörer von anderer Beschaffenheit sind. Entweder hört, wenn das rein Scientifische in die populäre Methode aufgenommen wird, der Dilettant Dinge, die kein Interesse für ihn haben, oder, die er gar nicht versteht. Der Zweck der Unterhaltung und Belehrung, der von Seite des Hörers intellectuelle Befähigung und Interesse voraussetzen muss, wird dadurch gänzlich auf die Seite geschoben. Ein guter Vortrag nach der populären Methode ist viel schwieriger, als nach der scientifischen Methode; denn die letztere muss überall wissenschaftlich Gebildete und für das Verständniss Befähigte voraussetzen. Auch bei verschiedenen Fähigkeiten können mit Recht Bildungsgrad und Empfänglichkeit von der wissenschaftlichen Methode mehr als gleichförmig vorausgesetzt werden, nicht so bei einem gemischten Dilettanten-Publicum. Man muss sich zur Fassungskraft und zum Bildungsgrade der Zuhörer herablassen, was für jene, welche an streng wissenschaftliche Vorträge gewohnt sind, eine bedeutende Schwierigkeit bietet. Man muss die Hand am Pulse der Zeit haben, die Strömung der Zeit, den allgemeinen durchschnittlichen Bildungsgrad des Publicums, den Hauptzug nach dem, was interessant erscheint, genau kennen, wohl erwägen nicht nur, welche Gedanken, sondern, da der Wissenschaftliche sich eine scientifische Terminologie, als zweite Natur, angeeignet hat, welche Worte für ein Publicum von einer bestimmten Empfänglichkeit und Vorbildung verständlich sind. Die populäre Methode muss ausscheiden:

1) Die Entwickelung aller Gedanken, welche nur für ein wissenschaftliches Publicum berechnet und nur diesem verständlich sind;

2) alle unverständlichen Kunstausdrücke der Wissenschaft;

3) jede Art von streng wissenschaftlicher, syllogistischer oder tabellarischer Entwickelung nach Principien.

Sie muss geben:

1) Das dem gemischten Publicum Mittheilbare, also nicht philosophische Gedankenprocesse, sondern interessante Thatsachen, anziehende verständliche Versuche und Beobachtungen, allgemeine wichtige Resultate der Wissenschaft, Praktisches und zu praktischen Zwecken Verwendbares, durch Unterhaltung und Belehrung Nützliches, jedoch nicht in der Form allgemeiner Wahrheiten, Lehrsätze oder Grundsätze, sondern immer in einer mehr detaillirten, das Einzelne hervorhebenden Weise. Den meisten Stoff liefern die geschichtlichen Wissenschaften, die Naturwissenschaften, ferner die Aesthetik und Theile aus dem Gebiete der Erfahrungsseelenlehre und der praktischen Philosophie.

2) Das dem gemischten Publicum Interessante. Da der Zug unserer Zeit vorherrschend den materiellen Interessen und der individuellen politischen und religiösen Berechtigung des Menschen zugewendet ist, so wird die Hervorhebung des Praktischen, zu irgend einem äussern Zwecke Verwendbaren, immer interessanter erscheinen, als eine blosse, wenn auch noch so glänzende Theorie. Es ist ein Hauptcharakter der Zeit, dass Alles nach Aufklärung strebt und nach möglichster Bildung für's Leben. Benützen wir diesen Zug und geben wir in silberner Schaale die goldene Frucht. Denn das Ziel aller Wissenschaften, in welcher Form sie auch ihre Forschungen für das grosse Ganze verwerthen, ihr gemeinsames unerschöpfliches Streben wird die Humanität sein, die Verwirklichung der freien sittlichen Menschenwürde in uns und in allen Andern, mit welchen uns die ewige Weltfügung zusammenbringt.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.



